Jeschurun.

Zeitschrift

für die

Wissenschaft des Judenthums.

Verantw. Redacteur:

Dr. Joseph Kobak,

Distrikts-Rabbiner in Bamberg.

Fünfter Jahrgang [5625.]

Deutsche Abtheilung.

Heft 1–2.

Fürth, 1865.

Verlag von S. B. Gusdorfer.

Druck von J. Sommer.

Inhalt.

I.

Jeschurun.

Zeitschrift

für die

Wissenschaft des Judenthums.

Verantw. Redacteur:

Dr. Joseph Kobak,

Distrikts-Rabbiner in Bamberg.

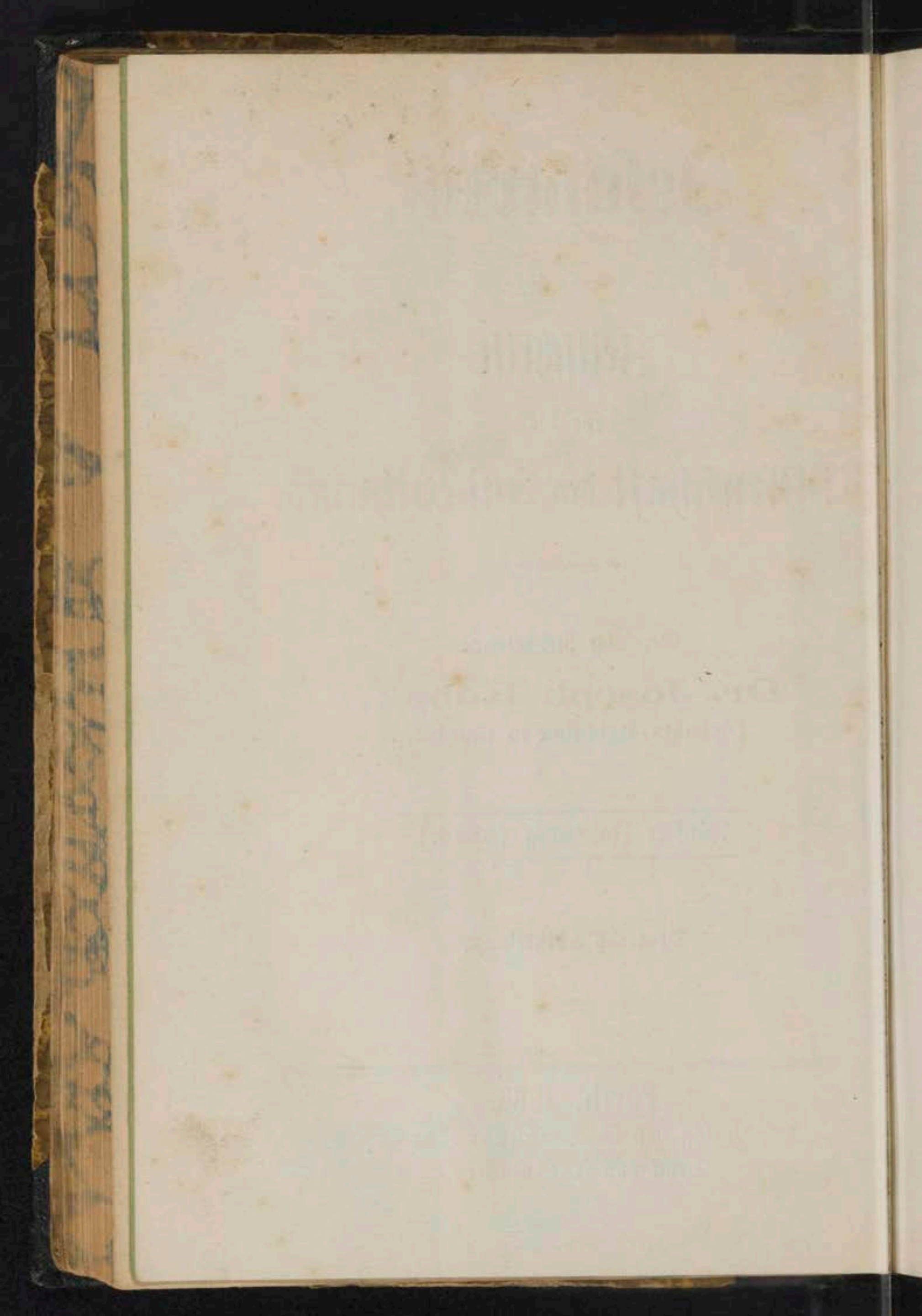
Fünfter Jahrgang [5626.]

Deutsche Abtheilung.

Fürth, 1866.

Verlag von S. B. Gusdorfer.

Druck von J. Sommer.



Dem

Andenken

des unsterblichen Gelehrten

Samuel David Luzzatto

(geb. 1800 gest. 1865)

gewidmet vom

Redacteur.

Die Synagoge und die Musik,

eine antiquarisch=historische Studie

von

David Oppenheim,

Rabbiner in Gr. Becskerek.

Die Frage über die Zuläſſigkeit der Muſik und namentlich der Orgel in der Synagoge iſt ſeit ungefähr 50 Jahren gar oft ventilirt und beſprochen worden, und es läßt ſich bei dem bisherigen Standpunkte der Debatte weder pro noch contra kaum mehr etwas Neues oder Erhebliches heranbringen. Allein ungeachtet der zahl= reichen Monographieen und Gutachten, die der Parteieifer zu Tage förderte, fehlt es noch immer an einer kritiſchen, hiſtoriſchen und rein ſcientiviſchen Behandlung dieſes in jeder Beziehung wichtigen Thema's, das für die Zukunft und die Entwickelung des ſynagogalen Gottesdienſtes von außerordentlicher Tragweite iſt, und man iſt bisher, trotz des 50jährigen bittern Kampfes, der den Frieden ſo vieler blühenden Gemeinden grauſam zerſtörte, bei den abgedroſchenen und allbekannten Gründen der Gegner, wie der Vertheidiger ſtehen geblieben, welche längſt ſchon ſowohl das Dafür als das Dawider in den beiden erſten und zugleich beſten Streitſchriften (Or Noga, Deſſau 1818; Dibre Hab'rith, Altona 1819) mit Weitläufigkeit erörtert wurden. Eine unparteiiſche, wiſſenſchaftliche und allſeitige

Prüfung dieser Frage, sowohl in geschichtlicher und archäologischer, wie nicht minder in ästhetischer und musikalischer Hinsicht und zwar ohne Vorurtheile und Engherzigkeit, ohne Leichtsinn und Reformgelüste, ist eine unabweisliche, dringende Forderung unserer Zeit, indem ohnehin in vielen Gemeinden die praktische Lösung derselben der theoretischen und kritischen Untersuchung bereits vorausgeeilt ist, und wie es scheint ist man hie und da nicht abgeneigt, der Logik der Thatsachen selbst auf religiösem Gebiete einen ausgedehnten Einfluß zu gestatten.

Wir haben es uns daher zur Aufgabe gemacht, den in der Ueberschrift bezeichneten Gegenstand zumeist vom geschichtlichen und antiquarischen Gesichtspunkte zu beleuchten, da wir die ästhetische und musikalische Seite desselben, die wir nur kurz am Schlusse berühren wollen, recht gern maßgebenden und competenten Stimmen überlassen.

Allein vor Allem ist es nothwendig, die von den Gegnern der Orgel häufig angeführte Ursache des Nichtgebrauches der Instrumentalmusik in der Synagoge, nämlich: „daß man deshalb die Musik in der Synagoge nicht gestattete, um durch die Ausschließung derselben die allgemeine Trauer um die verlornen nationalen Güter und Heiligthümer, um das Land der Väter und den Tempel, zu constatiren und zu bezeugen“, als durchaus grundlos und falsch abzuweisen.

Die Synagoge stand lange vor der Zerstörung des Tempels und Jerusalems in voller Blüthe; ihre Entstehung und Entwickelung datirt von einer der glänzendsten und glücklichsten Epoche der jüdischen Geschichte, wo das unterdrückte Nationalgefühl zum neuen Leben und zur vollen Thätigkeit sich wieder mächtig aufraffte — und wobei also die erwähnten, düsteren Anschauungen nicht vorwalten konnten. Inner- und außerhalb Paläſtina's

und hauptsächlich in Jerusalem und in allen großen Städten der Diaspora gab es bereits in den ersten Jahrhunderten des 2. Tempels und nach unzweifelhaften Zeugnissen in der Makkabäerperiode, [1 Makk. 3, 46] zahlreiche Proseuchen (Bethäuser) und die ältesten Institutionen derselben, reichen bis zu den Zeiten des Esra und der Männer der großen Synagoge. — Es entsteht nun von selbst die Frage, deren Beantwortung selbstverständlich außer dem Bereiche des „Schulchan-Aruch" (d. h. des recipirten Codex) liegt, sondern einzig und allein vor das Forum der Archäologie und Geschichte gehört, warum die Musik, die doch einen wichtigen Bestandtheil beim öffentlichen Gottesdienste (Aboda) im Tempel bildete, nicht in die Proseuchen eingeführt wurde, da doch dieselben als das „Heiligthum im Kleinen", [מקדש מעט] gelten sollen — und auch bisweilen mit außerordentlicher Pracht und mit großen Kosten, z. B. die Basilika in Alexandrien; [Sukka 51, b] erbaut und ausgeschmückt wurden? Sollten etwa die Männer der großen Versammlung, denen die Synagoge nebst ihren gottesdienstlichen Einrichtungen größtentheils auch ihr Entstehen verdankt, in dem neuen Institute, das da berufen war, (wie sie es wohl fühlten) das Judenthum vollkommen zu regeneriren, die Musik ohne Grund und Ursache ausgeschlossen haben? Es wäre wahrlich eine Versündigung an dem Geiste der heiligen Männer und Propheten, der Stifter der Synagoge, so man ihnen zumuthen wollte, daß sie ohne wohlerwogene Motive dem Instrumentalgesang beim synagogalen Gottesdienste die Aufnahme versagten. — Und doch ist es eine unbestrittene Thatsache, daß selbst in den Synagogen und Proseuchen der frühesten Periode, als noch der Staat und der Tempel in ihrer ganzen Herrlichkeit dastanden, weder an Sabbat- und Fest- noch an Werk- und Neumondstagen (יום הכניסה ור"ח)

Instrumentalmusik beim Gottesdienste mitwirkte. So vermißt man ferner die Musik bei dem Gottesdienste der Standschaften und Gemeindevertretungen, אנשי משמר ואנשי מעמד [1 Chronik 24; Taanit Ab. 4, 2], deren Einrichtung auf David und Samuel zurückgeführt wird, und bis wohin sich sogar die ersten Spuren der Synagoge nach dem Berichte einer alten Boraitha [Taanit 27, b אנשי משמר מתפללין וכו' ואנשי מעמד מתכנסים בבית הכנסת] verfolgen lassen.

Die Essäer, die täglich beim Sonnenaufgang das Morgengebet (יוצר אור) verrichteten und heilige Lieder in ihren Proseuchen anstimmten [1 Jos. j. K. II 8, 5 und Philo de vita contemplat.] schlossen ebenfalls die Musik aus, obwohl sie sonst kein Mittel unversucht ließen, was zur Begeisterung und Erweckung der religiösen Gefühle beitragen konnte — und selbst die Therapeuten machten bei ihren melodischen Gesängen und feierlichen Chören [Philo ibid.] von der Instrumentalmusik keinen Gebrauch. Josephus und Philo, die Apokryphen und das sogenannte „neue Testament" kennen die gottesdienstlichen Einrichtungen der Synagoge, die Lectionen aus der Thora und der Propheten genau und umständlich; aber nirgends finden wir eine Spur, daß in einem der zahlreichen Bethäuser, die seit Jahrhunderten in Palästina und in den andern Ländern der Erde blüheten, Instrumentalmusik zur Anwendung gekommen wäre. Es müssen also den Begründern der Synagoge besondere und erhebliche Beweggründe vorgeschwebt haben, daß sie ein so bedeutendes und wirksames Vehikel der Erbauung und Andacht, das ihnen doch durch den Tempelritus, durch die Beispiele eines Samuel und David, eines Salomo und Assaf so nahe gelegen war, ohne Ausnahme, sowohl an den Sabbaten und Festen, als an den Neumonden und Wochentagen aus den Synagogen (בתי כנסיות)

verbannten. Es geht also daraus unwiderlegbar hervor, daß unsere Frage blos an die Archäologie und Geschichte gerichtet werden muß, damit sie uns das Räthsel ganz objectiv lösen möge — und daß wir bei der Beantwortung derselben von allen Parteibestrebungen und Anschauungen unserer Zeit gänzlich absehen müssen. Freilich suchte man diese Schwierigkeiten, anstatt auf dieselbe näher einzugehen, geschickt zu umgehen; aber eben dadurch ist man immer mehr in gröbere Irrthümer gerathen. So wollen wir, um nur ein Beispiel anzuführen, da wir alle Polemik zu vermeiden streben, auf ein Gutachten in der Allg. Zeit. d. Judenth. 1861, Nr. 48 aufmerksam machen, wo es heißt: „Durch obige Auseinandersetzung ist es klar, daß im Tempel an Sabbat- und Festtagen die Instrumente erst recht gespielt wurden. Würde hierdurch ein so heiliges Gesetz, wie das Sabbatgesetz, verletzt worden sein, so hätte es sicherlich nicht stattgefunden. Warum soll also in Synagogen an Sabbat- und Festtagen Instrumentalmusik nicht eben so stattfinden? Wenn allerdings ein Unterschied zwischen dem Tempel und der Synagoge stattfindet, so besteht dieser in der größeren Heiligkeit, in den Reinigkeitsgesetzen u. s. w.“ Allein gerade hier liegt der gordische Knoten, der nicht durchgehauen, sondern zuvor vorsichtig gelöst werden muß, ehe man zur endgiltigen Entscheidung über die Zulässigkeit der Musik und respective der Orgel schreiten will, indem ja die Synagoge von dem ersten Momente ihres Auftretens zur Zeit der Wiederherstellung des 2. Tempels und in der Folge der Instrumentalmusik zum Behufe des Gottesdienstes ohne Unterschied, ob an Sabbat- oder an Wochentagen die Aufnahme nicht gestatten wollte. Wohl ist es richtig, daß die Synagoge als „das kleine Heiligthum“ (מקדש מעט), ein Abbild des großen, des Tempels, sein sollte; aber im Betreff des

darin waltenden, von aller Hierarchie freien Geistes herrscht zwischen beiden sehr wenig Analogie. Der synagogale Gottesdienst suchte so viel als möglich, aber blos **äußerlich** (hinsichtlich der Ordnung und der Zeit) dem Opferritus des Tempels sich anzuschmiegen [תפלות כנגד קרבנות תקנום]; allein in allen andern Beziehungen differirt derselbe gewaltig von seinem Vorbilde. Es sind bisher bei der Untersuchung unseres Gegenstandes (so leichtfertig wurde derselbe behandelt) alle die unterscheidenden Merkmale, welche auf deren Lösung so bedeutenden Einfluß haben, ignorirt worden. Will man nämlich von der Anordnung der Musik im Tempel den Schluß auf die Einführung derselben in die Synagoge ziehen, so ist es doch vorerst nothwendig, über die Art und Weise des Gebrauches der Musik im Tempel, wie uns hierüber die bewährtesten Zeugen [Mischna und Talmud] berichten, sich einen richtigen Begriff zu machen. — Darum wollen wir die Berichte und Zeugnisse zusammenstellen und prüfen, da sich dadurch die Resultate leicht von selbst ergeben werden.

So ausgedehnten Spielraum man auch der Musik im Tempel einräumte, so wurde doch der eigentliche Gesang und die Vocalchöre (שירה) als **Haupt**- und die Musik als **Nebensache** betrachtet, die blos zur Hebung und Verstärkung des Effektes diente. Es galt als allgemeine Norm, daß beim gottesdienstlichen Tempelgesange die Vocalmusik den Hauptbestandtheil bilde und den ersten Rang einnehme, während die Instrumentalmusik bloß die Bestimmung hatte, die erhabenen Loblieder und Psalmen des Sänger- und Levitenchores zu begleiten, zu beleben und zu verstärken. Die Alten sagen darum richtig: [Rosch Haschana 50 b; Erachin 11 a; Taanith 27 a; und Aboda Sara 47 a] דכולי עלמא עיקר שירה בפה וכלי לבסומא קלא הוא דעבידי, „alle Welt ist darin einig,

daß der Gesang die Hauptsache war, während die Instrumente nur die Würze der Stimme bildeten [1]."

Im Talmud wird also bereits in gewissem Sinne die alte Streitfrage erörtert: ob die Vocal- oder Instrumentalmusik mehr Vorzug habe — und es wird die Meinungsverschiedenheit mit den Worten angeführt: „ob beim Tempelgesang die Vocalchöre und die Vocalmusik (עיקר שירה בפה) oder die Instrumentalmusik (עיקר שירה בכלי) von größerer Wichtigkeit und Bedeutung", d. h. ob der Gebrauch der Instrumente beim Levitengesang ein *mosaisches* Gebot, oder eine spätere von Samuel und David herrührende Einrichtung sei.

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß im Tempel niemals eine selbstständige Instrumentalmusik ausgeführt wurde, und daß überhaupt der Mosaismus (die Thora) den Gebrauch der Instrumentalmusik beim Opferritus nicht kennt, da das *Trompetenblasen der Priester* an den Fest- und Neumonden [4 B. M. 10, 10] zu dem eigentlichen von den Leviten ausgeführten Tempelgesang (שיר של קרבן) nicht gehörte — und nicht zu rechnen ist [2]). Höchst wahrscheinlich wurden bis zu den Zeiten des Samuel und David von den Leviten die Gesänge ohne Musikbegleitung ausgeführt. Vgl. Raschi, Sukka 50 b,

---

[1]) Vgl. Jeruschalmi Sukka 5, 1, wo Rabbi Jochanan der Meinung ist, daß das Flötenspiel beim בית השואבה den Sabbat deshalb nicht verdrängt, weil es zweifelhaft ist, ob die Instrumentalmusik mosaisch geboten sei, (למה אינו דוחה, לפי שאינו מחוור אם הוא מדאוריתא).

[2]) Vergl. Tossafoth Aboda Sara S. 47 a, s. v. קרנא und Commentar Ibn Esra zu 2. B. M. Kap. 12, V. 1, der die Musik unter David bloß als תקון, als zeitgemäße Einrichtung, betrachtet. Vgl. noch *Raschi* u. *Kimchi* zu der von Ibn Esra allegirten Stelle im 1 Chr. 9, 22. —

zum Ausdruck: עיקר שירה בפה „das Wesen der Musik ist der Vocalgesang [3])."

Aus allen geschichtlichen Daten geht nun hervor, daß beim Cultus des Tempels die Regel galt (רכ"ע עיקר שירה בפה), daß der Vocalgesang und die Vocalchöre den Kern und vorzüglichsten Bestandtheil bildeten, während die Instrumentalmusik blos zur Begleitung und Verherrlichung, zur Hebung und Verstärkung des Eindruckes, (לבסומי קלא) angewendet wurde. Überdies schlossen sich, wie bekannt, die feierlichen Gesänge der Leviten enge an den Opferritus an und wurden nur bei den Weinlibationen (נסכים) angestimmt, und davon stammt auch der schöne Spruch her: אין אומרין שירה אלא על היין, „Lieder werden nur beim Wein angestimmt." — Es wurde demnach die Musik im Tempel in Betreff des Sabbats und der Festtage gleichwie die allgemeinen und täglichen Opfer behandelt. — Man braucht auch nur die Bibel aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, daß die täglichen *Früh-* und *Abend-* wie auch *Festopfer* (תמידין ומוספין) am Sabbat und an den Festtagen regelmäßig dargebracht, und daß die dabei nothwendigen schweren Arbeiten, wie z. B. Schlachten, Abhäuten, Feuern u. s. w. von den Priestern verrichtet wurden. Der Talmud wendet hier, wie bekannt, die oft gebrauchte Formel an: עבודה דוחה שבת, „die öffentlichen, gemeindlichen Opfer verdrängen die Heiligkeit des Sabbats"; wohingegen die *Privatopfer* am Sabbat wegen der dabei nothwendigen Entweihung desselben nicht dargebracht werden durften. — Ebenso verhielt es sich mit der Musik, mit dem Gebrauche der Instrumente, im Tempel. Jene Musik nämlich, die

---

[3]) *Raschi* erläutert das Wort עיקר (Wesen, Hauptsache) mit dem Worte מצוה, worunter man im Talmud ein *mosaisches Gebot* versteht.

zum allgemeinen, öffentlichen Opfer- und Gottesdienste gehörte (שיר של קרבן), wurde am Sabbat wie die andern Opferhandlungen gestattet, hingegen aber jene, die nicht unmittelbar zu den festgesetzten Tages- und Festopfer (עבודה) gehörte (z. B. das Flötenspiel am Freudenfeste des Wasserschöpfens [שמחת בית השואבה] u. dgl.), wurde am Sabbat und an den Festen untersagt. S. Sukka l. c. wo es heißt: שיר של בית השואבה שמחה יתירה ואינה דוחה את השבת אבל שיר של קרבן עבודה היא ודוחה שבת.

Ebenso heißt es bei Maimuni, Absch. „Tempelgeräthe" (כלי המקדש) III 6: „Die Flöte, d. h. die Instrumentalmusik, beim Opferdienste hebt die Sabbatfeier auf, denn dieses Flötenspiel gehört zum Opferritus (Aboda), und die Aboda geht der Sabbatfeier voran; dagegen berichtet die Mischna Sukka 5, 1 als historische Thatsache, daß am Freudenfeste des Wasserschöpfens im Tempel, wo die größten Feierlichkeiten stattfanden [ibid 5, 4], die Flöten, worunter die sämmtlichen Musikinstrumente verstanden werden, am Sabbat und an den Festen nicht gespielt werden durften. „Die Flöte", heißt es daselbst, „verdrängt weder Sabbat noch Festtag", החליל אינו דוחה את השבת ואת הי"ט. Ueberhaupt wurden im Allgemeinen die feierlichen Lieder und Gesänge mit Instrumentalbegleitung blos bei den gemeindlichen, öffentlichen Opfern angestimmt, und es wurde dies als rituelle Regel festgehalten (אין אומרים שירה אלא עולות הצבור וזבחי שלמיהם האמורין בתורה אבל עולות נדבה וכן נסכין הבאין בפני עצמן אין אומרין עליהם שירה — רמב"ם, מוספים ו', ח'; כלי המקדש ג' ג).

Aus allen diesen Beispielen, die der Kundige bei genauer Vergleichung der allegirten Citate leicht vermehren kann, geht daher deutlich hervor, daß am Sabbat die Instrumentalmusik bloß dort angewendet wurde, wo sie einen unmittelbaren Bestandtheil des allgemeinen,

öffentlichen Opferdienstes (קרבן צבור) ausmachte, weil dabei die Gesänge der Leviten zum Opferritus, (שיר של קרבן) gehörten; bei allen andern Fällen und Gelegenheiten, z. B. in Betreff des Flötenspielens und des Posaunenblasens [Sukka 54, a], bei feierlichen Anlässen u. dgl. wurde die Musik am Sabbat und an den Festen auch im Tempel nicht gestattet [4]).

Die Synagoge ist nun bei ihrem Entstehen zu dem alten mosaischen Standpunkte zurückgekehrt, der ursprünglich bei den Gesängen der Levitenchöre eine Instrumentalbegleitung nicht kannte — [denn 4. B. M. 10, 8—10 ist bloß von den Priestern die Rede] und hat im Principe den mosaischen Grundsatz, daß beim Gottesdienste der Vocalgesang und Vocalchor als der wahre Ausdruck des Herzens allein Berechtigung habe (דאוריתא עיקר שירה בפה) ausschließlich angenommen, und die Musik wohl bedächtig bei ihrem Cultus, der seinem Wesen nach von dem Opferritus des Tempels völlig verschieden ist, ausgeschlossen, weil sie die Instrumentalmusik als die unzertrennbare Begleiterin des priesterlichen Opferdienstes betrachtete.

Wir haben bereits bemerkt, daß die Gesänge der Levitenchöre mit Musikbegleitung bloß bei den gemeindlichen, öffentlichen Opfern (תמידין ומוספין) stattfanden; nicht aber bei den Privatopfern, obschon auch hier Gebete verrichtet wurden — und daß also der Grundsatz: אין אומרים שירה אלא על עולות הצבור eigentlich so viel sagen will, daß die feierlichen Tempelgesänge mit Begleitung

---

[4]) Es ist hier nicht der Ort auf pilpulistische Erörterungen einzugehen; daher verweisen wir auf Tossaphot Sukka 51 a, s. v. ורבנן und Ritba (ריט"בא) zur Stelle, der da sagt: שבות שהוא מצוי וכו' אף במקדש גזרו בו.

von Instrumenten (שיר של קרבן) nur da allein ihre Anwendung finden, wo die ganze Gemeinde Israels (קהל עדת ישראל), wie dies bei den vorgeschriebenen Opfern der Fall ist, repräsentirt wird; hingegen aber fallen dieselben weg bei allen andern Gelegenheiten, wobei die Gesammtheit der Nation nicht vertreten ist.

Darum hat auch die Synagoge, welche das herrliche Prophetenwort [Hosea 14, 3]: „Wir wollen anstatt der Farren mit unsern Lippen dem Ewigen unsere Opfer darbringen", zur Wahrheit machen, und nichts mehr als ein *Bet- u. Lehrhaus*, (Bet Tephila, Proseuche) sein wollte, all' dasjenige, was mit dem priesterlichen Opferritus im Zusammenhange stand, aus ihrer Mitte entfernt, um desto besser ihr Princip, „die Vocalmusik ist Hauptsache" (עיקר שירה בפה) und ihren Privatcharakter als *Andachtsstätte*, die bloß die Gemeinde, nicht die Gesammtheit der Nation repräsentirt, zur vollen Geltung zu bringen.

Außerdem — und dies ist wohl der 2. Grund — konnte die Synagoge den Gebrauch der Instrumente an Sabbaten und Festen nicht für zuläßig erklären, indem selbst im Tempel die Musik blos beim *gemeindlichen, öffentlichen Opferdienst* (עבודה של קרבן צבור) gestattet war, nicht aber bei andern Feierlichkeiten. Da nun nach den geschichtlichen Mittheilungen der Mischna. ibid. l. c., die Anwendung von Instrumentalmusik — außer dem vorschriftsmäßigen festlichen Opferritus — als mit der Heiligkeit des Sabbats- und der Festtage für nicht ganz vereinbar betrachtet wurde; so durfte es auch die Synagoge nicht wagen, sich hier ein besonderes Vorrecht anzumaßen, und ihren Gottesdienst, der doch nur einen Privatcharakter an sich trägt, dem gemeindlichen Opferdienst im Tempel, der als eine Re-

präsentation des ganzen Volkes angesehen wurde, gleichberechtigt an die Seite zu setzen. Wurde z. B. das Flötenspiel am Freudenfest des Wasserschöpfens am Sabbat deßhalb untersagt, weil man selbst bei großen, gottesdienstlichen Tempel-Feierlichkeiten durch das Musiciren die Sabbatweihe nicht verletzen darf (שמחה יתירה אינה דוחה את השבת), wie sollte es sich die Synagoge herausnehmen, für sich etwas zu beanspruchen, was in demselben Falle selbst im Tempel nicht erlaubt war! Denn wurde die Instrumentalmusik am Sabbat bei der Darbringung der gemeindlichen Opfer gestattet, weil sie mit dem ganzen Priester-Cultus eng verbunden war (und alles, was zum allgemeinen Opferritus gehörte, war am Sabbat erlaubt), so durfte eo ipso das Musiciren am Sabbat in der Synagoge nicht stattfinden, weil diese als Bethaus, das an allen Orten, ohne eines Priesters zu bedürfen, seine bescheidene Stätte, wo sich einige fromme Gläubige zusammenfinden, aufschlagen soll, nicht die Gesammtheit (die Nation), wie der Tempel, repräsentirt. Was man also in Betreff der Musik u. dgl. im Tempel, als der einzigen, heiligen Opferstätte für ganz Israel, das auch bei dem öffentlichen Cultus (עבודה) von den Priestern vertreten wurde, gestattete, konnte selbstverständlich auf die Synagoge, die Repräsentantin des die stellvertretenden Opfer und Priester verdrängenden Gebetes nicht ausgedehnt werden. Hier nämlich, wo der betende Mensch, ob Priester oder Laie, unmittelbar mit den Empfindungen seines Herzens seinem Schöpfer sich naht, und eine Vertretung der gesammten Nation gar nicht denkbar ist, mußte man das Princip, „die Vocalmusik sei Hauptsache", in seiner ganzen Consequenz durchführen, und den Vocalgesang mit Ausschließung von Instrumentalbegleitung, deren Mitwirkung am Sabbat und Festtagen ohnehin viele Scrupel und Schwierigkeiten

bot, allein anwenden [5]). — In der Instrumentalmusik, der steten Begleiterin des allgemeinen, öffentlichen und priesterlichen Opferritus und mit demselben innig verwachsen, erblickte man noch immer die Begriffe des stellvertretenden Opfers und darum glaubte man dieselbe aus den Bethäusern (Proseuchen), da hier jeder Einzelne mit seinem Munde und seinem Gefühle Gott anrufen soll, fern halten zu müssen, um jedem äußerlichen Medium den Zutritt zu verwehren. In der Synagoge sollte nichts als die Stimme des Gebetes und des Gotteswortes gehört werden, weil wir da anstatt der Farren mit unsern Lippen dem Ewigen unsere Opfer darbringen. Wo der Priester mit dem Laien gleich ist, da gibt's nur Gebete und Gesang. — Das scheint daher der wahre Sachverhalt und die eigentliche Ursache zu sein, warum die Musik in der Synagoge von deren Anbeginne an keine Aufnahme finden konnte — und demnach würde sich die Synagoge ihres wesentlichen Momentes, ihres Grundprincipes entäußern, wenn sie der Instrumentalmusik allgemeinen Zutritt gestatten möchte. Die katholische Kirche, die das stellvertretende, vom Priester verrichtete, Meßopfer als den wichtigsten Theil und den Kern des Cultus verehrt, wo alles Andere (Gebet u. s. w.) blos einen secundären Werth hat, hat deßhalb auch die Musik nicht nur aufgenommen, sondern derselben einen vorwiegenden Rang eingeräumt, weil die katholische Kirche mit der Messe und ihrem ganzen Priester-Cultus den Opfer- und Gottesdienst im Tempel zu Jerusalem

---

[5]) Die Ausschließung aller Vermittelung zwischen Gott und Menschen ist eine Grundidee der Synagoge. Vergl. Talm. Joma, 52 a, wo es heißt: אר"י חביבין ישראל שלא הצריכן הכתוב לשליח und Raschi's Commentar dazu. —

symbolisch darzustellen bemüht ist. Sie scheint darum auch als Norm angenommen zu haben, daß beim Gottesdienst die Instrumentalmusik vorherrschen muß, (עיקר שירה בכלי), weil eben das Meßopfer alles und das Gebet nur Nebensache ist. — Demgemäß ist auch im gewissen Sinne die Orgel ein rein katholisches Instrument, wie dies zur Zeit der Reformation und im 16. u. 17. Jahrhundert die Protestanten mit Recht fühlten, und Orgel und Messe mit einander identificirten und gegen beide ihre Angriffe richteten. — Und obschon die protestantische Kirche die Orgel endlich wiederum aufgenommen hat, so gehört dies mitunter zu den zahlreichen Inconsequenzen, die derselben von den Katholiken mit vollem Rechte vorgeworfen werden. Unsere Alten — die Begründer der Synagoge — urtheilten und dachten hierin auch richtiger. So die Synagoge einzig und allein ihrem Charakter als Gebet- und Lehrhaus treu bleiben soll, so darf nur allein hauptsächlich der Vocalgesang und der Vocalchor darin vorherrschen. Hingegen tritt aber da, wo die Begriffe Opfer und stellvertretendes Priesterthum vorwalten, die Instrumentalmusik wiederum in den Vordergrund. Mit einem Worte, das Princip der Synagoge, als Bet- und Lehrhaus ist Vocalgesang, weil der Betende allein, ohne Vermittelung eines Priesters, auf den Flügeln der Andacht sein Herz zu Gott erheben und vor ihm sein Inneres ausschütten will; das der katholischen Kirche dagegen, als eine geweihete Altarstätte, wo allein der Priester fungirt und das stellvertretende Meßopfer für die oft abwesende Gemeinde verrichtet, ist Instrumentalgesang. — Bekanntlich hat die orientalische (griechische) Kirche weder Musik noch Orgel bei ihrem Cultus, und vielleicht ist dies auch in den dogmatischen Ansichten derselben begründet, die in der Messe und in der gleichen Göttlichkeit des Sohnes mit dem Vater

von dem Katholicismus differiren. Auch der Islam, dem das Gebet Alles und das Höchste ist, hat die Musik beim Gottesdienste ausgeschlossen.

Wir glauben nun, daß die Frage über die Einführung der Orgel in die Synagoge nach unserer Untersuchung von selbst wegfällt, da die Synagoge durch die allgemeine Einführung der Musik ihrem Grundprincipe und ihrem innersten Wesen gänzlich untreu werden würde, und eine solche Verleugnung und Verkennung der Vergangenheit kann wahrlich nicht ohne die schädlichsten Folgen bleiben. Wir wollen bloß an dem einen Punkt beispielweise erinnern, daß bei Einführung der Musik und respective der Orgel die Synagoge sich ebenso wie die Kirche in eine europäische oder eigentlich deutsch-französische und orientalische spalten würde, da nicht bloß die Juden im Orient, sondern auch in Rußland und in der Türkei und Griechenland, wo die orthodoxe griechische Kirche die herrschende Religion ist, niemals von der Orgel Gebrauch machen werden, weil ihnen dieselbe unbekannt und selbst ihren christlichen und muhamendanischen Mitbürgern fremd ist. Blos in katholischen und protestantischen Ländern hat der Umschwung der Zeit und die Reformsucht den Wunsch nach Einführung der Orgel in einigen Gemeinden angeregt [6]. Merkwürdiger-

---

[6]) Die Vertheidiger der Orgel in der Synagoge berufen sich auf das im Talmud (Erachin 10, b; Tamid 3, 8) erwähnte Instrument מגריפה, worunter, wie sie glauben, eine Orgel gemeint sei. Allein selbst im Falle, daß im Tempel eine Art Orgel war, hat dies auf die Synagoge (wie wir bereits nachgewiesen) keinen Einfluß. Aber die ganze Sache ist eine Chimäre. Wer die Beschreibung der Construction des unbekannten Instrumentes sich ein wenig anschaulich macht, der

weise hat man — so oberflächlich wurde die ganze Debatte geführt — sogar die ästhetischen und musikalischen Gesichtspunkte und Anschauungen gänzlich außer Acht ge-

---

wird bald eines Bessern belehrt. Wir überlassen es der erfindungsreichen Phantasie dieser Herren, sich eine Orgel zu construiren, die bloß eine Elle lang ist — und der Talmud selbst sagt, daß der Bericht über die hundert Töne des Magrefa nur eine Hyperbel (גוזמא) sei. — Allein noch schlagender beweist folgende Stelle die Nichtigkeit der ganzen Hypothese. Bekanntlich wird die Erfindung der Wasserorgel (Organum hidraulicum) dem Ktesibius, einem Mechaniker in Alexandrien unter Ptolomäus VII, zugeschrieben, und der Talmud sagt (l. c.) ausdrücklich, daß im Tempel keine Wasserorgel war und gar nicht gespielt werden durfte (הדרולים לא היה במקדש וכו'). Vgl. Aruch s. v. — Würde das Instrument Magrefa mit der Wasserorgel nur eine entfernte Aehnlichkeit gehabt haben, so würde der Talmud dies gewiß hervorgehoben haben. Daß unsere Orgel (organum pneumaticum) später erfunden wurde, ist eine bekannte Thatsache, obschon die Zeit der Erfindung sich nicht genau feststellen läßt. Die christliche Sage schreibt diese Erfindung der heil. Cäcilie zu. Die Sage von einer Orgel, welche eine Prager Synagoge besessen haben soll, kann in das Reich der Phantasie verwiesen werden. Wenn man die Stelle bei Schudt (Th. 4. contin. 3. S. 1i7 und 155, worauf sich Zunz — Gottesd. Vortr. 476 — beruft) vergleicht, so muß man von der Orgel, die bei dem Aufzug und der Aufwartung (1716) vor dem Sefer Tora unter der Chuppa getragen wurde, ein curioses Bild bekommen. Das ganze ist also eine Uebertreibung. Uebrigens wurde nur das Gedicht „Lecha dodi" mit Musik begleitet, um die Prinzessin Sabbat (כלה) mit Musik einzuführen. —

lassen, und die ganze Polemik wurde von den streitenden Parteien so leichthin ad libitum genommen. — Und doch ist es zumeist auf dem Gebiete der Kunst, wo die Synagoge von der Kirche divergirt. Diese gewaltige Kluft besteht aber nicht allein in der Plastik[7]) und Malerei, sondern auch in der Musik — und es ist unstreitig, daß der synagogale Ritus, wie er sich im Laufe der Jahrhunderte ausgebildet, mit einem Worte, daß unser Sidur u. Machsor, überhaupt unsere ganze Agende u. Liturgie, durchaus die Orgel ohne gewaltsame Aufnöthigung nicht verträgt.

Was gibt es seltsameres, als die Aboda (beim Mussafgottesdienste) am Versöhnungstag — und Orgelklang! Wahrlich es sieht dies aus — man verzeihe aus den profanen Vergleich — als würde auf der Bühne ein Cäsar, ein Antonius in Cothurnen und in Frack und Cylinder auftreten. Aber auch anderseits verdient beim Gottesdienste des Neujahrs- und Versöhnungstages Hinsichts der Musikbegleitung das schöne Gleichniß des Talmuds (Rosch Haschana 32, b): אפשר מלך יושב על כסא דין וכו׳ וישראל אומרים שירה doch auch in Erwägung gezogen zu werden. — Es haben sich auch und höchst sonderbar erst in neuester Zeit gerade auf musikalischem Gebiete die gewichtigsten Autoritäten gegen die Orgel in der Synagoge ausgesprochen, und wir verweisen den geehrten Leser auf den geistreichen Vortrag: „die Orgel in der Synagoge" von Dr. L. A. Frankel (Ben Chananja

---

[7]) Daß man den Cultus der Synagoge mit dem des Tempels nicht ganz identificiren kann, geht auch daraus hervor, daß selbst die Plastik, die im Tempel gestattet war (z. B. die Cherubim), in der Synagoge gänzlich ausgeschlossen wurde. Vgl. Mechilta zu Jithro, Absch. 10. —

1861 Nr. 25], aus dem wir nur einige Stellen hervorheben wollen. „Wenn wir durch eine Straße gehen", sagt der rühmlichst bekannte Dichter, „und Orgelklänge vernehmen, so steht vor unserer Phantasie der Messe lesende Priester, und wir empfinden Weihrauchduft, gewiß aber fällt uns nicht ein, daß wir uns in der Nähe einer Synagoge befinden. Die Orgel ist, wenn die Bezeichnung gewagt wird, das klingende Christenthum, die Gothik, das gemauerte." — Zur Bekräftigung dieser Ansicht bemerken wir, daß in der Reformationsperiode die sogenannten Väter der Reformation eben so dachten und Messe nebst Orgel, als zwei verwandte, untrennbare Begriffe, heftig bekämpften. Die reformirte Kirche wehrte sich lange gegen die Aufnahme der Orgel — und im 16. Jahrhundert hatte sich die Orgel durch ihren Mißbrauch so viele Gegner zugezogen, daß auf dem Concil von Trient ein stark unterstützter Antrag auf ihre Entfernung aus den katholischen Kirchen gestellt wurde. Ihre Erhaltung ist besonders der einflußreichen Verwendung Kaiser Ferdinand's zuzuschreiben, und die päpstliche Kapelle und die Peterskirche in Rom haben selbe bis auf den heutigen Tag nicht zugelassen. „Als ich im Frühjahre 1856, „erzählt Frankel," auf den Wunsch des Wiener Vorstandes in Berlin Hrn. Meyerbeer um eine Psalmcomposition zur Einweihung unserer Synagoge anging, äußerte er ganz unerwartet: Sie werden wohl nur Gesang und keine Orgel in der Synagoge haben? Im hiesigen Dome, in Berlin, in der Metropole des Protestantismus, habe ich's durchgesetzt, daß keine Orgel hineinkam, weil die Vocalchöre eine weit gewaltigere Kraft und Wirkung haben." Es wäre lächerlich, wenn man das Urtheil eines Meyerbeer auf musikalischem Gebiete ignoriren, und die ästhetische und musikalische Seite dieser Frage als für immer gelöst be-

trachten wollte. Ja man braucht nur einige Mal z. B. in Pest, wo die Raumverhältnisse eine Instrumental-begleitung eher wünschenswerth zu machen scheinen, einem Gottesdienst beigewohnt zu haben, um zur Ueberzeugung zu gelangen, daß die Orgel in der Synagoge ein fremdartiges, gezwungenes und störendes Element ist. — Daß der Sabbat der Einführung der Musik Hindernisse in den Weg legt, haben wir durch das Beispiel vom Tempel sattsam bewiesen — und unsere Alten wußten freilich von dem jetzigen Auskunftsmittel, die Orgel am Sabbat von einem nichtisraelitischen Organisten spielen zu lassen, noch nicht, da ihr gesunder Sinn einen solchen Gedanken perhorrescirt hätte [8]).

S. Munk's Antrittsrede [1]).

Meine Herren! Indem ich diesen Lehrstuhl besteige, verhehle ich mir nicht die Schwierigkeiten, die ich zu überwinden haben werde, um dem Wohlwollen der ge-

---

[8]) Zusätze und Nachträge zu dieser trefflichen Abhandlung werden wir, so Gott will, am Ende des Jahrganges liefern. D. Red.

[1]) Da wir das franz. Original nicht besitzen, so geben wir diese treffliche Vorlesung nach der Uebersetzung des „Magazin für die Literatur des Auslandes." Zur bessern Verständniß werden wir hie und da einige erläuternde Anmerkungen beifügen. Ueber Munk und dessen wissenschaftliche Bedeutung kommen wir später zu sprechen.
D. Red.

lehrten Körperschaften zu entsprechen, die mich zu dieser Stelle in Vorschlag gebracht und um das Vertrauen des aufgeklärten Ministers zu rechtfertigen, der jetzt über die Geschicke unseres öffentlichen Unterrichtes wacht. Rücksichten mancher Art vermehren noch die Schwierigkeit meiner Aufgabe. Das Andenken des berühmten Orientalisten (Quatremère's), welcher vierzig Jahre lang diesen Lehrstuhl einnahm, wird noch lange unter uns fortleben; die unauslöschliche Erinnerung an sein umfassendes Wissen, das ebenso mannigfach als gründlich war, legt mir Pflichten auf, deren ganze Bedeutung ich kenne. Ich weiß auch, daß dem ausgezeichneten Gelehrten, den auf diesem Lehrstuhl unmittelbar zu ersetzen ich berufen bin, (Renan) ein lebhaftes und aufrichtiges Bedauern in seine Zurückgezogenheit gefolgt ist, da ihm an dieser Stelle durch sein Wissen, sein Talent und seine Jugend eine lange, glänzende Zukunft gesichert schien. Ich theile dieses Bedauern ebenfalls, und tief beklage ich jenes unabwendbare Mißgeschick — woher es auch gekommen sein möge — in Folge dessen der Cursus seiner Lehrvorträge nicht lange nach ihrem Beginn unterbrochen wurde. Meinerseits vermag ich Ihnen hier leider nichts, als die Bruchstücke meiner Erinnerungen darzubieten, und ich hoffe, daß Sie dieselben mit Wohlwollen aufnehmen werden.

Schon heute werde ich Ihrer Nachsicht bedürfen. Seit zwölf Jahren erblindet, kann ich weder lesen noch schreiben, und von der Welt ganz zurückgezogen lebend, bin ich in der Improvisation nicht geübt. Ich vermag daher auch nicht, Ihnen, wie es üblich ist, einen eigentlichen Eröffnungs-Vortrag, d. h. über einen gegebenen Stoff eine kunstvolle Rede zu halten. Ich glaube jedoch, Sie einige Augenblicke, und wäre es auch nur in der einfachen Sprache der Konversation, über den Gegenstand

dieses Cursus und über die Fragen, die sich daran knüpfen, unterhalten zu müssen.

Gegenstand dieses Cursus sind, wie schon sein Name besagt, Vorlesungen über die hebräische, chaldäische und syrische Sprache; also es ist ein einfacher, grammatischer Lehrcursus, der, so zu sagen, dem materiellen Unterrichte gewidmet ist, ganz abgesehen von der Anwendung, welche die Zuhörer auf ihre theologischen oder philologischen Studien davon machen wollen.

Keineswegs will ich damit sagen, daß ich, indem ich mich streng in den Gränzen dieses Programmes halte, mich jeder Art von Exegese enthalten und keinerlei Erklärungen in dieser Beziehung, z. B. was die vergleichende Grammatik, die Geographie, die Geschichte, die Archäologie betrifft, geben werde. Das sei fern von mir! Die Urkunden, die wir zu erklären haben, zum Theil die ältesten Schriftdenkmäler des Menschengeschlechts, bieten oft Schwierigkeiten dar, die die grammatikalische Analyse allein nicht zu lösen vermag; vielmehr muß dazu anderwärts nach Auskunft geforscht werden. Andererseits macht das hohe Alterthum dieser Urkunden sie manchmal geeignet, einen Lichtstrahl auf die Geschichte der alten Völker zu werfen, die den biblischen Schauplatz umgaben und uns kein schriftliches Denkmal hinterlassen haben. Unter beiden Gesichtspunkten also werden sich unserer Darstellung eine Menge nützlicher und interessanter Beobachtungen darbieten.

Nur *eine* Art der Exegese wird von unseren Vorlesungen absolut ausgeschlossen sein, nämlich die dogmatische oder theologische Exegese. Die berühmtesten Lehrer der Kirche und der Synagoge stimmen darin überein, daß sie in gewissen Stellen der Schrift, in gewissen Aussprüchen der Propheten einen doppelten Sinn erkennen: einen einfachen, rationellen, historischen Sinn und an-

dererseits einen allegorischen, typischen oder dogmatischen. Es giebt demnach zweierlei Arten von Exegese: die eine, auf der Vernunft und auf philologischen, geschichtlichen Studien, und die andere, auf dem Glauben und auf einer alten Ueberlieferung ruhend. Die beiden Exegesen laufen parallel neben einander, ohne sich zu berühren oder sich gegenseitig auszuschließen [2]).

---

[2]) Wir können dieser Behauptung nicht beipflichten, insofern wir unter „Glaube" „nicht die Geringschätzung der menschlichen Vernunft" und unter „Ueberlieferung" nicht „Sagen" verstehen. Somit kann man die beiden Exegesen mit zwei Kreisen, die einander einschließen vergleichen, d. h. die eine (die rationelle) Schriftauslegung gehört, nebst Anderem, zu dem Umfange der andern (der überlieferten) Schriftauslegung. Und wollte man auch der Kritik gleichen Werth, wie den alten Ueberlieferungen zuschreiben — obgleich die wissenschaftliche Erfahrung bereits zur Genüge dargethan hat, daß die Resultate der rationellen Versuche sehr oft an Gründlichkeit, Wahrheit und Wahrscheinlichkeit hinter den historischen Ueberlieferungen zu stehen kamen, — so dürfte man die zwei Arten von Exegese mit zwei Kreisen vergleichen, die sich hinsichtlich ihrer Größe decken können, die aber nur vermöge ihrer verschiedenen Stellung zu einander manche Berührungspunkte haben. Wir wollen aber nicht in Bildern sprechen, und bemerken für jetzt bloß, daß der Glaube (im eigentlichen Sinne des Wortes) und die alte Ueberlieferung keineswegs die Kritik zu scheuen haben Wir haben es in diesen Blättern bereits durch Beispiele erhärtet, daß die talmudische Exegese den rechten Sinn der Bibel am besten erfaßt hat, was umsoweniger befremden darf, da die Talmudlehrer in einer Zeit lebten und lehrten, in der die hebr. Sprache noch in voller Blüthe stand und der Geist derselben im ganzen jüdischen Volke lebendig war. Und

Der Kirchenvater Hieronymus z. B., in seinem Kommentar des Propheten Hosea, sagt bei der Erklärung der Worte des elften Kapitels: „Und aus Egypten habe ich meinen Sohn berufen" ausdrücklich, daß man dem Evangelisten eine Absurdität unterschieben würde (stultitiam et imperitiam, wie er sich ausdrückt), wenn man behauptete, daß nach dem Evangelium der Prophet nur den typischen Sinn seiner Worte im Auge gehabt. Es ist vielmehr, sagt Hieronymus, unzweifelhaft, daß der Prophet von dem großen historischen Ereignisse des Auszuges aus Aegypten hat sprechen wollen, aber daneben hat er seinen Worten einen typischen oder messianischen Sinn gegeben. Thomas von Aquino in seiner Summa theologiae, da, wo er vom irdischen Paradiese spricht, stellt folgende allgemeine Thesis auf: „In omnibus quae Scriptura per hunc modum (narrationis historicae) tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae; desuper expositiones spirituales fabricandae" [3]).

---

diese großen Männer, die sich in das Gottesbuch so tief versenkten, daß sie sein leisestes Wehen vernahmen, vernachläßigten kein Wort, keine Sylbe, ja sogar keinen Buchstaben und zogen jede auffällige Veränderung in den Kreis ihrer Untersuchung. Wir kommen auf diesen hochwichtigen Gegenstand in einer besondern Abhandlung zurück, und werden nachweisen, wie oft der Name „Vernunft" von oberflächlichen Kritikern und Halbgelehrten zu falschen Speculationen mißbraucht wurde. D. Red.

[3]) „In Allem, was die Schrift auf diese Weise (d. h. in historischer Erzählung) mittheilt, ist die historische Wahrheit die Grundlage, worauf die geistigen Erklärungen errichtet werden sollen." Der Red. des Ben Chan. (1865, S. 175, Anm. 2) beruft sich aber auf die Geschichte der Schriftauslegung,

Die Lehrer der Synagoge drücken sich noch bestimmter aus. Die Schrift, sagen sie, kann auf 70 Arten (d. h. vielartig, wie man auf lateinisch sexcentis modis sagen würde) ausgelegt werden. Aber, fügen sie hinzu, niemals kann der heilige Text seines einfachen, wörtlichen Sinnes entkleidet werden. (Sabbat 63, a). An einer anderen Stelle sagen sie, daß der einfache Sinn eine Sache für sich und ebenso das Dogma eine Sache für sich sei [4]). In der That waren die Propheten Volksredner, die zum Volke auf öffentlichem Markte sprachen. Ihre Aussprüche mußten daher vor allen Dingen einen ihrer Zuhörerschaft verständlichen Sinn haben, und ihre Worte mußten den Umständen der Zeit und des Ortes angepaßt sein. Gleichzeitig aber machten sie Anspielungen auf gewisse Dogmen oder gewisse künftige Ereignisse, die ihre Zeitgenossen noch nicht im Stande waren, zu begreifen [5]).

---

woraus hervorgeht, daß schon im christlichen Alterthume dem Literalsinne alttestamentlicher Stellen alle Berechtigung abgesprochen wurde. Wir sind im Augenblick nicht in der Lage, hierüber entscheiden zu können. D. Red.

[4]) Wahrscheinlich meint der Verf. die Stelle: דברה תורה כלשון בני אדם, „die Thora bedient sich der Ausdrucksweise der Menschen", welche Bemerkung angewendet wird, wenn ein Gesetzeslehrer aus einem überflüßigen Worte irgend welches Amendement ableiten will. Es kann aber auch sein, daß der Verf. den Satz im Sinne hatte: דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, „die Worte der Schrift lernen wir nicht aus den Worten der Tradition." D. Red.

[5]) Wir behaupten das Gegentheil. Gerade die Zeitgenossen haben die Reden der Propheten richtig verstanden, da sie den Geist der Sprache voll-

Hier, auf diesem Lehrstuhle, der lediglich den philologisch-historischen Studien gewidmet ist, haben wir uns nur mit dem einfachen, geschichtlichen Sinne zu beschäftigen; die dogmatische Exegese wollen wir den theologischen, für die verschiedenen Religionsgenossenschaften bestehenden Lehrstühlen überlassen. Der überlieferte Glaube gehört vor das innere Forum; er ist gewissermassen eine individuelle Offenbarung, und zwar ein ebenso gutes Kriterium der Wahrheit, wie die Vernunft, wiewohl ein rein subjektives Kriterium. Jeder Gläubige wendet sich der Ueberlieferung zu, in welcher er erzogen ist, aber er hat auch alle anderen Ueberlieferungen zu achten. Gott verhüte, daß ich jemals eine derselben angreifen sollte! Aber ich möchte auch nicht, daß selbst mein Schweigen als ein indirekter stiller Angriff gegen jene Ueberlieferungen angesehen werde, von denen ich die einen anerkenne, während die anderen stets ein Gegenstand pietätvoller Achtung für mich sein werden [6]).

---

kommen inne hatten, da ihnen jede Redefigur, jede Anspielung auf bekannte Ereignisse heimisch war. Wie viel Mühe und Geduld müssen wir, die wir dieser Zeit entrückt sind, verwenden, um mit Hilfe der Geschichte, der Alterthumskunde, der vergleichenden Sprachforschung und anderer Wissenschaften den Schlüssel zu einer dunkeln Stelle in der Bibel zu finden. Vgl. oben Anm. 2. —

D. Red.

[6]) Dieser Gesinnungsadel, diese Achtung eines jeden Glaubens charakterisirt den vorurtheilsfreien Gelehrten, der mit Recht das Vertrauen verdient, das in ihn gesetzt wurde. Bei dieser Gelegenheit wollen wir einen Passus aus Dr. Jellinek's geistreichem Vortrag über S. Munk (Wien, Herzfeld u. Bauer) mittheilen, der also lautet: „In der That hat die Kirche auch nichts von jüdischen Docenten zu befürchten. Abgesehen davon, daß

Nach dieser Erklärung, die ich für nothwendig gehalten, komme ich auf die drei Sprachen zurück, mit denen wir uns zu beschäftigen haben werden.

Das Hebräische, das Chaldäische und das Syrische gehören einer Sprachenfamilie an, welche man seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts gemeinhin *semitische Sprachen* benennt, weil, wie man damals annahm, die Völker, welche sie redeten, von der Race des Sem, Sohnes von Noah, waren. Diese Völker sind: die Assyrier, die Babylonier oder Chaldäer, die Syrer, die Phönicier, die Hebräer, die Araber und die Aethiopier. Die

---

dem Bekenner des Judenthums jede Proselytenmacherei fremd ist und daß er die Spaltungen und Controversen in der Kirche mehr vom allgemein geschichtlichen, als vom religiösen Standpunkte aus betrachtet, gebietet ihm sein Glaube eine gewisse Zurückhaltung und zeichnet ihm bestimmte Rücksichten vor in Allem, was die Kirche angeht. Ich könnte noch geltend machen, daß ein Jude, weil unbefangen und unbetheiligt, oft unparteiischer und daher gerechter manche Punkte beurtheilen und darstellen dürfte, über welche die verschiedenen Kirchen entgegengesetzte Ansichten mit der größten Schroffheit vertreten; allein begnügen wir uns mit der Ueberzeugung, daß die conservativen Elemente der Kirche weniger von einem jüdischen Universitätslehrer, als von einem aufgeklärt oppositionellen christlichen, berührt werden, indem Jener stets eine Zurückhaltung beobachten wird, die sein Bekenntniß ihm auflegt.“ — Wir fügen noch hinzu, daß trotz der jüdischen Lehr- und Lernfreiheit die echten Juden auf dem Gebiete des Glaubens und des Wissens keine entgegengesetzte Ansicht, Anschauung und Meinung verwerfen, ja sogar selbe aufrichtig respectiren.

D. Red.

Benennung „semitische Sprachen" ist angegriffen worden; man hat mit Recht bemerkt, daß die Phönicier und die Aethiopier, nach der Genesis, von der Race Cham's seien und nicht von der des Sem. Weitergehende Kritiker, auf dem Prinzipe fußend, daß die Gleichförmigkeit der Sprachen ein evidenter Beweis für die Homogeneïtät der Racen sei, behaupteten dreist, daß die Phönicier und die Aethiopier Semiten seien und daß sie vom Verfasser der Genesis entweder irrthümlich oder boshafterweise unter die Chamiten versetzt worden. Es ist dies eine sehr bequeme Kritik, die mehr einer gewissen skeptischen Coquetterie, als dem Streben nach Wahrheit, ihr Dasein verdankt.

Was die Aethiopier betrifft, so gab es deren von der Race Sem's und von der Race Cham's. Das Wort Aithiopes bei den Griechen und das Wort Kusch bei den Hebräern bezeichnet im Allgemeinen alle Völker im Sinne der den Alten bekannten Welt. Diejenigen dieser Völker, die den Chéez genannten semitischen Dialekt sprachen, waren unzweifelhaft Semiten. Es war dies eine Kolonie von himyaritischen Arabern, die den arabischen Meerbusen überschritten und sich in Afrika zur Seite der eingeborenen Aethiopier niedergelassen hatten, welche Letztere Chamiten waren und einen chamitischen Dialekt sprachen.

Hinsichtlich der Phönicier ist die Frage etwas schwieriger, doch scheint sie mir nicht unlösbar. Man braucht sich nur zu erinnern, daß nach Herodot die Phönicier von den Küsten des rothen Meeres, d. h. wahrscheinlich vom Persischen Meerbusen, hergekommen waren, als sie sich in Palästina niederließen. Diese Wanderung muß im höchsten Alterthume stattgefunden haben, denn als Abraham, der Aramäer, mit seiner Familie nach Palästina kam, fand er dort bereits die Kanaaniter. „Der

Kanaaniter war damals im Lande [7])," sagt die Genesis (XII, 6). Die Phönicier hatten sich dort mitten unter einheimischen Völkerschaften, genannt Rephaïm, Emim, Susim, Samsumim, Awim ꝛc. niedergelassen. Diese, deren Race die Bibel nicht angiebt, sind wahrscheinlich Semiten gewesen, die einen semitischen Dialekt sprachen, den die Phönicier allmählich selbst annahmen. Es würde diese Hypothese zugleich das Vorhandensein einiger chamitischen Wörter in der Sprache der Phönicier erklären, namentlich des persönlichen Fürwortes anoch oder anochi (ich) das sich in keiner anderen semitischen Sprache, außer der hebräischen, findet, in welcher es fast identisch mit dem phönicischen Fürwort ist, wo jedoch neben anochi auch das semitische Pronomen ani angewandt wird [8]).

---

[7]) Das hebr. Wörtchen אז heißt nicht nur „damals noch", sondern auch „damals schon." Somit fällt der Angriff gegen die Autorität der Thora von diesem Verse aus von selbst weg. Es haben einige Gelehrte (Abr. Ibn Esra, Spinoza u. A.) aus diesem Satze gefolgert, daß Moses nicht alle 5 Bücher geschrieben, weil zu seiner Zeit Kanaaniter noch immer im Lande waren, worauf das Wörtchen אז nicht passen kann. Da nun aber אז auch „damals schon" heißt, so konnte Moses diesen Satz wohl geschrieben haben, indem er dabei die geschichtliche Thatsache constatirte, daß zu Abrahams Zeiten die Kanaaniter schon in Palästina wohnten. Vgl. diese Zeitschrift Jahrg. 3, S. 59 der hebr. Abth. — D. Red.

[8]) Der Red. des Ben Chan. (a. a. O. S. 177 Anm. 7) führt eine Stelle des Jalkut Sch. (Th. I Absch. 286) an, wo das אנכי (ich) als ägyptisches Wort erklärt wird. Vgl. Fürst „Handwörterbuch" s. v. אנכי, der die koptische Form anok aus der Zusammensetzung aus an und ok erklärt, die Form ok — כ — aber als Characteristicum des persönlichen Fürwortes erkennt. D. Red.

Eine ähnliche Erscheinung nehmen wir auch bei den Hebräern wahr. Die Abrahamiten, ursprünglich Aramäer, nahmen, in Palästina angekommen, nach und nach die Sprache der Palästinenser, d. h. die der Landeseingeborenen, und der Phönicier an. Aber sie erhielten sich einige Bruchstücke der Sprache ihrer aramäischen Vorfahren, namentlich das wichtige Zeitwort Haja oder Hawa (Sein), das in inniger Beziehung stand zu dem Namen Gottes, Jahwe oder Jehova, Der der ist, oder das Allsein, während die Phönicier das Zeitwort Sein, wie die Araber, durch eovan oder cân ausdrückten. Vor dreißig Jahren bereits habe ich dieses Zeitwort cân in zwei punischen Versen des Plautus erkannt. Damals wurde die Richtigkeit dieser Bemerkung von den Orientalisten bestritten; seitdem hat jedoch die phönicische Inschrift von Marseille und die des Sarkophages von Eschmuneser, König von Sidon, die Thatsache bestätigt, die jetzt Niemand mehr in Abrede stellt.

Wie es nun auch mit diesen ethnographischen Fragen sich verhalte, die ich hier unmöglich erschöpfend behandeln kann, so halte ich dafür, daß man den semitischen Sprachen einen viel charakteristischeren Namen beilegen könnte, indem man sie dreibuchstabige oder zweisylbige Sprachen nennte; denn soweit wir auch in die Geschichte der semitischen Sprachen zurückzugehen vermögen, bieten sie uns Wurzeln von drei Consonanten dar, die durch zwei Vocale verbunden und zweisylbig sind, während sämmtliche indo-europäische Sprachen einsylbige Wurzeln haben. So wird z. B. das Zeitwort mach(en) im Sanskrit durch kri, im Griechischen durch pa, im Lateinischen durch fac, im Assyrischen aber durch 'abas, im Phönicischen durch pa'al, im Hebräischen durch pa'al, oder 'assa, im Aramäischen durch abad, im Arabischen durch fa'al, im Aethiopischen durch gabar ausgedrückt. Wie ver-

schieden auch die Wurzeln in den beiden Sprachen-Familien sind, überall finden sich auf der einen Seite einsylbige und auf der anderen zweisylbige Wurzeln[9]).

Ich werde mich nicht bei dem aufhalten, was man die Armuth der semitischen Sprache genannt hat, denn dies würde ein Eingehen auf technische Details erfordern, die hier nicht am Orte sein würden. Wenn ich Armuth gesagt, so will ich damit nicht eine Armuth an Wurzeln und Wörtern gemeint haben, an denen z. B. das arabische Wörterbuch so reich als irgend ein anderes ist. Ich meinte vielmehr die Armuth an grammatischen Formen, der Declination und der Conjugation; ferner die absolute Unmöglichkeit, abstrakte Ideen auszudrücken[10]), den gänzlichen oder fast gänzlichen Mangel an zusammengesetzten Verben und Substantiven — und man weiß, wie groß in allen diesen Beziehungen der Reichthum der indo-europäischen Sprachen ist. Endlich will ich auch noch der Einfachheit ihrer Syntax gedenken. Die semitischen Sprachen inkommodiren sich nicht mit langen Perioden; die Sätze folgen einander ohne sonderliche Kunst und ohne anderes Band, als das Bindewort und; ihre prosaische Diction gleicht der Sprechart der Kinder.

Es ist bemerkenswerth, daß die Araber z. B., selbst auf dem Höhepunkte ihrer Civilisation, zur Zeit des

---

[9]) Diese bis jetzt allgemein verbreitete Ansicht hat in jüngster Zeit eine Modification erfahren. Vgl. Prof. H. Steinthal's treffliches Werk: „die Charakteristik der hauptsächlichen Typen des Sprachbaues." D. Red.

[10]) Der Red. des Ben Chan. behauptet (1864, S. 726—727) mit Recht, daß die zahlreichen Abstracta der hebr. Sprache die Befähigung und Neigung der alten Hebräer zum speculativen Denken erhärten. D. Red.

Mittelalters, niemals einen erträglichen Geschichtschreiber hervorgebracht haben. Ihre Historiker und Chronisten erzählen gleich den Kindern. Ein Thucydides, ein Livius, ein Tacitus würde in keiner der semitischen Sprachen möglich sein. Als die Araber sich einen eleganten Styl schaffen wollten, verfielen sie in das Kindische und Geschmacklose. Wir finden bei ihnen Alliterationen, Assonanzen, Wortspiele und alle möglichen anderen Künsteleien, die wohl einen Augenblick das Ohr kitzeln, jedoch auf die Länge abgeschmackt und ermüdend werden. Gestatten Sie mir, Ihnen eine Vorstellung davon zu machen, indem ich Ihnen aus einer Uebersetzung, die ich früher von den Makamen des Hairiri zu machen versuchte, einige Phrasen mittheile. (Der Redner citirte hier eine Stelle, worin der arabische Prediger eine Mahnung an den Tod giebt, und zwar in ähnlichen Assonanzen und Alliterationen, wie wir sie aus der deutschen Uebersetzung von Friedrich Rückert kennen, und fuhr dann fort): Nun denken Sie sich ein ganzes Geschichtswerk in diesem Style, wie z. B. das Leben Timur's von Hu-Arabscha! Das ist natürlich ebenso abgeschmackt als ermüdend.

Ich komme jetzt zu den Hebräern. Ich werde die Augenblicke, die mir heute verbleiben, darauf verwenden, von ihrem monotheïstischen Glauben und von der Poesie zu sprechen, die dieser Glaube erzeugt hat.

Man hat in den letzten Jahren viel über den allgemeinen Charakter der Semiten geschrieben, und ich muß fast befürchten, etwas Bekanntes zu wiederholen, wenn ich hier anführe, daß man die Armuth der Sprache mit der Armuth der Ideen, der Einbildungskraft und des Gefühls in Verbindung gebracht habe. Ich werde daher nicht wiederholen, was Andere über diesen Gegenstand viel besser geschrieben, als ich es zu sagen vermag.

Aber es scheint mir, daß man ungerecht gegen die Hebräer gewesen, indem man sie in allen Beziehungen mit den anderen semitischen Völkern zusammengeworfen hat.

Man hat ihnen Allen dieselbe Religion beigemessen, die man die Religion der Semiten genannt, und man hat ihnen Allen den Instinkt des Monotheïsmus beigemessen, als ob die spekulativste Idee der Welt, jene Idee, welche die größten Philosophen des Alterthums nur unvollkommen aufzufassen vermochten, eine Sache des Instinkts sein könnte, besonders bei solchen Völkern, denen man andererseits mit Recht jede Befähigung zur philosophischen Spekulation absprach!

Aber glauben Sie ja nicht, daß dieser vorgebliche Monotheïsmus der Semiten etwas in die Augen Springendes, daß er für den Geschichtschreiber, der mit vorurtheilsfreiem Geiste die Wahrheit sucht, eine ausgemachte Thatsache ist. Im Gegentheil, er entzieht sich überall unseren Blicken, und es hat großer Anstrengungen bedurft, um ihn überhaupt nur in's Auge fassen zu können. Man hat zu diesem Zwecke ein ganzes Gerüst philologischer Deductionen aufgebaut, die aber der leichteste Wind umzuwerfen vermag. Von historischen Nachweisen, von einer auf authentischen Urkunden ruhenden Kritik ist nicht die Rede. Im Gegentheil giebt fast jede Seite der Bibel und geben zahlreiche Stellen profaner Schriftsteller jener Hypothese das vollständigste Dementi. Denn eine Hypothese ist es nur, eine a priori zu einem bestimmten Zweck aufgestellte Theorie, und jedesmal, wenn dieselbe zur Anwendung gebracht werden sollte, hat man es mit Ausnahmen zu thun gehabt. Die Semiten, hat man behauptet, waren Monotheïsten. Aber die Assyrier? Ausnahme! Die Babylonier? Ausnahme! Die Syrier und die Phönicier? Ausnahme! Was so viel sagen will, als daß die semitische Race wesentlich monotheïstisch war,

ausgenommen — alle semitische Völker. „Aber Sie vergessen die Araber," wird man mir erwiedern; „sind nicht ihre Denkmäler da, um ihren Glauben an einen einzigen Gott darzuthun?" Welche Monumente, wenn ich fragen darf? Eine Reihefolge von Eigennamen, mühselig zusammengestellt aus Schriften, die relativ einer neueren Zeit angehören und mit einem philologischen Scharfsinn ausgelegt, der einer ernsteren, besseren Sache werth wäre.

Aber ich öffne das Buch „Josuah" und ich lese daselbst: „Josuah sagte allem Volke: Also hat der Herr gesprochen: Jenseits des Flusses wohnten einst euere Vorfahren, Tarah, Vater Abraham's und Vater Nahor's, und sie beteten falsche Götter an." Ist dies deutlich? Ich öffne den Herodot und lese daselbst, daß die alten Araber die Venus Urania unter dem Namen Alilat, d. h. Alilahet, anbeten, die ihre Göttin par excellence war, die Astarte der Syrier und Phönicier, die der Prophet Jeremias die „Königin des Himmels" nennt. Ich öffne den Koran, und ich lese daselbst die Namen mehrerer heidnischen Gottheiten, welche die Araber anbeteten.

Ueberdies ex fructu arbor agnoscitur. Was hat der angebliche Monotheïsmus der Araber hervorgebracht? Nichts, durchaus nichts! Die alten Araber haben ebenso wenig, als die Syrer, die Phönicier und andere semitische Völker, eine Literatur hinterlassen. Mehr als zehn Jahrhunderte waren über die Gräber der letzten Propheten hingegangen, als Arabien die ersten Töne seiner monotonen Gesänge erschallen ließ. Und was weiß der Araber zu besingen? Seine Eitelkeit, seinen Stolz, seinen Egoismus, ein schönes Kameel, ein edles Roß, eine gerade Lanze, einen schnellen Pfeil, manchmal eine schöne Frau. Die Gastfreundschaft ist seine höchste Tugend, die Rache seine vornehmste Leidenschaft.

Was hat dagegen der Monotheïsmus der Hebräer hervorgebracht? Ein Denkmal, dauernder als Erz, erhabener, als die majestätische Höhe der Pyramiden (monumentum aere perennius, regalique situ pyramidum altius). Man vergleiche nur einmal die Psalmen mit der Sammlung lyrischer Dichtungen der Araber, genannt Hamasa, und gleich die ersten Zeilen geben uns einen Begriff von dem großen Kontraste, der zwischen beiden Sammlungen besteht. Die Psalmen beginnen: „Heil dem Manne, der nicht wandelt im Rathe der Frevler und auf dem Wege der Sünder nicht steht und im Kreise der Spötter nicht sitzt, sondern an der Lehre des Herrn seine Lust hat und über diese Lehre sinnet Tag und Nacht. Er wird einem Baume gleichen, an Wasserbächen gepflanzt, der seine Frucht giebt zur rechten Zeit und dessen Laub nicht welkt. Was er auch unternimmt, es wird gedeihen!"

Sehen wir nun, wie Hamasa beginnt: „Wäre ich vom Stamme Masen's, so hätten die Söhne einer verlorenen Frau, die sie dem Dsohl, Sohn des Dscheiban, geboren, nicht meine Kameele geplündert, denn ein ganzes von Muth beseeltes Volk hätte sich zu ihrer Vertheidigung erhoben &c." Und weiterhin: „Dort, in der Rennbahn, liegt ein Ermordeter, dessen Blut nicht gerächt ist." Und darauf weiter: „Man weint über uns, doch wir weinen über Niemand, denn wir haben ein Herz, härter als die Kameele." Das sind edle Gesinnungen, erhabene Gedanken! Averroës, der arabische Philosoph, der große Kommentar des Aristoteles, hat bereits in seinem Kommentar zur Poetik des Letzteren gesagt, daß die alten Araber keine andere Tugend, als die Tapferkeit und den Ruhm gefeiert, von denen sie im Grunde nur sprechen, um Andere anzufeuern, und auch lediglich aus Ruhmredigkeit.

Man hat auch noch gesagt, daß die Namen der semitischen Götter alle eine gewisse Oberherrschaft bezeichnen, wie Baal, der Gebieter; Adonis, mein Herr; Moloch, der König u. s. w. Dabei hat man allerdings Astarte, Derketo, Dagon, Camos ꝛc. vergessen; doch das schadet nichts, geben wir die Oberherrschaft zu. Man hat daraus geschlossen, daß die Semiten ursprünglich wenigstens ein oberherrliches Wesen, einen einzigen Gott angebetet, der sich in der Folge durch die zufällige Berührung mit indo-europäischen Kulten gewissermaßen vervielfacht hat. Die semitischen Götter, hat man gesagt, sind nichts durch sich selbst und repräsentiren nur die Attribute, die Eigenschaften des oberherrlichen Gottes, während die indo-europäischen Götter in ihrem eigenen Namen, nach ihrem eigenen Willen, mit ihren eigenen Kräften und aus eigener Bewegung handeln.

Ich gestehe, daß ich diese Autonomie der indo-europäischen Götter gesucht, aber nicht gefunden habe. Besitzen die Griechen nicht ihren „ruhmvollsten, größten Zeus“ die Römer nicht ihren Jupiter optimus maximus? Die Kräfte und Phänomene der Natur, die großen historischen Ereignisse, werden sie nicht oft direkt auf Zeus, auf Jupiter zurückgeführt? So z. B. im Anhange der Iliade heißt es, nachdem vom Zorne des Achilles die Rede war, welcher den Griechen unendliches Unglück zuzog: „Also ward Zeus' Willen vollzogen“. Gleichwohl sagt der Dichter unmittelbar darauf, daß es Apollo war, der den Streit zwischen Agamemnon und Achilles erregte. In der Odysee erzählt Ulysses, daß der Gott Aeolus ihm bei seiner Abreise einen Schlauch voll brausender Winde mitgegeben, wobei er bemerkt, daß es der Sohn des Kronos sei, welcher dem Aeolus die Herrschaft über die Winde anvertraut und ihm die Macht gegeben habe, sie nach seinem Willen zu beschwichtigen und zu

erregen. In einem Fragmente des Alcäos liest man: „Jupiter ließ regnen", ganz so wie in der Bibel, wo es heißt: „Gott ließ regnen". In ähnlicher Weise sagt Horaz: „Jam satis terris nivis, atque dirae grandinis misit pater". Noch viele solche Beispiele ließen sich citiren. Hätte man nun nicht nach dem Allem das Recht, zu sagen, die Griechen und Römer seien Monotheïsten gewesen und die Namen ihrer Gottheiten seien nichts als Attribute von Zeus oder Jupiter, wie dies in der That in der Abhandlung „über die Welt" gesagt wird, die man dem Aristoteles zuschreibt und die jedenfalls einen Heiden zum Verfasser hat?

Aber nein, weder die Semiten noch die Indo-Europäer waren Monotheïsten. Wenn es zwischen beiden Raçen einen Unterschied giebt — und sicherlich giebt es einen — so ist es folgender: die Semiten, denen es an Einbildungskraft gebricht, beteten nur das an, was ihnen lebhaft in die Augen fiel und ihre Sinne in Anspruch nahm: die Sonne, den Mond, die Planeten, die Sternbilder des Thierkreises 2c., während die Indo-Europäer die Einbildungskraft überall Gottheiten wahrnehmen ließ, in der irdischen Natur, wie am Firmamente; überall zeigten ihnen ihre Dichter die Spur eines Gottes. Mit Einem Worte, die Semiten waren Stern-Anbeter, wie man aus zahlreichen Stellen der Bibel sieht, die Indo-Europäer beteten die gesammte Natur an. Aber die Einen wie die Anderen vermengten die Kreatur mit Gott. Weder die Einen noch die Anderen konnten sich bis zu der Idee einer ersten, absoluten, einzigen, von der Welt unabhängigen, schöpferischen Ursache erheben. Das allein ist Monotheïsmus, und diesen Monotheïsmus finden wir lediglich bei den Hebräern.

Wo haben die Hebräer diesen Monotheïsmus geschöpft? Man hat nicht zu behaupten gewagt, daß sie

ihn in Aegypten erlernt; denn wer kennt nicht die krasse Götzendienerei der Aegypter, von denen Juvenal sagt: Quis nescit qualia demens Aegyptus portenta colat; crocodilon adorat pars haec, illa paret saturam serpentibus ibin.

Moses sollte seinen Monotheïsmus bei der Weisheit der ägyptischen Priester, aus ihren Mysterien geschöpft haben? Wir kennen diese Weisheit sehr wenig, aber wenn davon etwas in ihrem „Todtenbuch" auf uns gekommen, so überzeugt uns dieser Galimathias, daß ein so lichtvoller und positiver Geist, wie der des Moses, davor ein Grauen empfunden haben muß.

Nein, man kann in dem Monotheïsmus von Abraham und Moses nur eine providentielle Thatsache, die unmittelbare Einwirkung der Vorsehung auf die Geschicke des Menschengeschlechts, namentlich was seine religiöse Erziehung betrifft, erblicken eine providentielle Thatsache, die ich mir nicht herausnehme, Ihnen zu erklären, zu welcher Sie jedoch in der Entwickelung der religiösen Ideen des Menschengeschlechts einige Seitenstücke kennen. Geradezu um die Anerkennung dieser providentiellen Thatsache zu vermeiden, hat man den Instinct des Monotheïsmus erfunden, welchen die ganze semitische Raçe besessen haben soll, der aber, wie wir gesehen, nichts als eine Chimäre ist.

Man wird jetzt begreifen, warum die Hebräer die Kunst nicht gepflegt. Die Kunst war die Mission der Griechen. Die Mission der Hebräer war, Gott zu erkennen und ihn der Welt kund zu machen. Namentlich in der plastischen Kunst waren ihnen die anderen semitischen Völker überlegen; ja, sie wurde von den Hebräern verabscheut, weil die plastische Kunst die Nachahmung, die Idealisirung, die Vergötterung der Natur bezweckt,

und diese für den Hebräer vor Gott, dem Schöpfer, vollständig zurücktrat.

Aber in der lyrischen Poesie und wahrscheinlich auch in der Musik, denjenigen Künsten, die den Gefühlen Ausdruck verleihen und die es nicht bei dem Kultus der materiellen Schönheit bewenden lassen, haben die Hebräer alle Völker des Alterthums übertroffen.

Auch in der Philosophie haben die Hebräer nicht geglänzt, denn die Philosophie ist der Kultus der menschlichen Idee, die, wenn sie eben nur sich selbst als das Höchste erkennt, zuletzt nothwendig zum Pantheïsmus führen muß, d. h. zu einem Gotte, der in seinen Bewegungen nicht frei ist, der die Welt nicht nach seinem Willen geschaffen und der nichts, als das organisirende Fatum der vergötterten Welt ist.

Ich bitte, daß Sie nicht den Sinn meiner Worte mißverstehen und glauben, ich wolle einen Ausfall gegen die Philosophie machen. Davor bewahre mich Gott! Ich bin nur ein Gegner des Pantheïsmus, der, nach meiner Ueberzeugung, mit dem Atheïsmus identisch ist. Der menschliche Geist entspringt aus dem Geiste Gottes; der Mensch ist, wie die Schrift sagt, nach Gottes Ebenbild geschaffen. Aber ich glaube, daß es zwischen dem menschlichen Geist und dem absoluten Geiste, welcher Gott ist, eine incommensurable Beziehung giebt und daß der menschliche Geist das Absolute nur annähernd ermessen kann. Gestatten Sie mir, dies durch ein Beispiel zu erläutern, das ich der Mathematik entlehne: Die hyperbolische Curve und ihre Asymptote sind zwei Linien, die bei ihren Ausgangspunkten sich in einer gewissen Entfernung von einander befinden; je mehr man dieselben verlängert, um so mehr nähert sich die eine der anderen; aber auch wenn man sie in's Unendliche verlängert werden sie sich doch niemals berühren; vielmehr wird stets

zwischen beiden Linien eine gewisse Entfernung bleiben, die, so geringfügig sie auch werden kann, doch niemals gleich Null sein wird. Die Philosophie und das Absolute scheinen mir einige Aehnlichkeit mit diesen beiden Linien darzubieten. Die Philosophie ist zwar ohne Abschluß, aber nicht ohne Ziel; die großartige Arbeit des menschlichen Geistes, die wir in der Geschichte der Philosophie bewundern, hat den Zweck, sie dem Absoluten anzunähern, aber sie wird dasselbe niemals vollständig erreichen. Es wird zwischen dem Menschengeist und dem Absoluten stets eine Entfernung, wie gering sie auch sein möge, verbleiben, die wir durch eine Hypothese werden ausgleichen müssen. Und ist diese Hypothese etwas Anderes, als der Glaube? [11]) Der Atheïst durchhaut den Knoten, indem er das Absolute leugnet; Moses hat ihn gelöst, indem er sagte: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Er hat dadurch nicht der Philosophie, sondern dem Pantheïsmus und dem Atheïsmus die Thür verschließen wollen. Dieser erste Vers der Bibel hat weder die Philo, die Avicebron, die Maimonides in der Sy-

---

[11]) Gewiß ist die „Hypothese" viel geringer als der „Glaube", da jene nur bedingten Werth hat, (wenn nämlich die Voraussetzung wahr ist, ist auch dann die These wahr, oder wenn die Annahme zur Erklärung gewisser Erscheinungen ganz ausreicht, so hat sie einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit), während ‚Glaube" die unbedingte Ueberzeugung von einer Wahrheit ausdrückt. (Vgl. Anm. 2). — Und in der That ist die heilige Schrift kein Handbuch der Philosophie. Das Gotteswort lehrt die Wahrheit (אמת חותמו של הקב"ה); das Philosophiren ist aber, wie der Verf. richtig sagt, nur ein Streben nach Wahrheit.

D. Red.

nagoge, noch die Albertus Magnus, die St. Thomas, die Duns Scotus in der Kirche gehindert, sich den tiefsten und subtilsten Speculationen hinzugeben.

Ich könnte Ihnen noch Manches über die entschieden sittliche Tendenz der biblischen Poesie sagen; ich will mich aber darauf beschränken, auf zwei wichtige Punkte hinzuweisen. Zunächst ist es bemerkenswerth, daß die indo-europäischen Dichter das goldene Zeitalter an den Anfang der Zeiten setzen und auf diese Weise die allmähliche Ausartung der Welt proklamiren. Die biblische Poesie setzt das goldene Zeitalter an das Ende der Zeiten und proklamirt auf diese Weise den beständigen Fortschritt, die Perfektibilität des Menschengeschlechts und seine endliche Vollkommenheit. Ein berühmter Schriftsteller hat unlängst gesagt, daß die Menschheit der ganzen Erde als des Landes der Verheißung und der Welt als ihres Jerusalem bedarf. Es ist dies die ganze Tendenz der biblischen Poesie und namentlich des Prophetismus. Jener Schriftsteller ahnte wohl nicht, daß er mit seinem Ausspruche eine Stelle der alten allegorischen Kommentare der Synagoge, „Midraschim" genannt, fast wörtlich wiedergegeben. „Wie," so heißt es daselbst, „das kleine Land Palästina sollte eines Tages alle seine Kinder fassen? Nein, Jerusalem wird so groß wie Palästina, und Palästina wird so groß wie die ganze Erde sein [12])."

---

[12]) Der Red. des Ben Chananja verweist bei dieser Stelle auf Sifré zu 5. B. M. 1, 1 und auf Jalk. Zach. Nr. 575. Wir verweisen noch auf Tal. bab. „baba batra" 75, b, wo von der ungeheuren Ausdehnung Jerusalems in der Zukunft gesprochen wird. Auch das Buch „Aboth di rabbi Nathan" sagt (Kap. 35): עתידה ירושלים שיתקבצו בתוכה כל הגוים, „In Jerusalem werden sich einst alle Völker versammeln." — D. Red.

Das zweite Moment, auf das ich hinweisen will, ist, daß allein die biblische Poesie Empfindungen ausdrückt, die von den Menschen aller Länder und aller Zeiten verstanden werden können; sie allein darf auf Universalität Anspruch machen. Um die brahmanische Poesie vollständig zu verstehen, muß man ein Hindu sein: um alle Schönheiten Homer's, Pindar's, Sophokles' zu empfinden, muß man sich mit dem hellenischen Geiste identificiren können. Um die biblische Poesie zu verstehen, braucht man nur Mensch zu sein.

Wer die heilige Schrift mit wahrhaft humanen Empfindungen liest, der wird auch mit Begeisterung dem Psalmisten in den lyrischen Ergüssen folgen, die sein Gott ihm eingeflößt. Mit wahrhaftem Schrecken wird er auf die Worte jenes einfachen Hirten von Thekoa (Amos) hören, „welcher Gott von der Höhe Zions erbrausen und sein Donnerwort von Jerusalem herschleudern läßt, so daß die Weiden der Hirten veröden und der Gipfel des Karmel vertrocknet, und er ausruft: Drei- und viermal Wehe über die Verbrechen von Damascus und Gaza, von Tyrus und Edom, von Amon und Moab, von Juda und Israel!"

Ihr werdet mit dem greisen Jeremias weinen, wenn er auf den Trümmern von Jerusalem wünscht, daß sich sein Haupt in Wasser und seine Augen in Thränenquellen verwandeln, um das Unglück seines Volkes zu beweinen, für welches sein treues, von Liebe und Patriotismus erfülltes Herz noch in der Ferne einige Hoffnungsstrahlen leuchten läßt.

Durch die Visionen eines Jesajas, eines Micha werden wir in glückliche Zeiten der Zukunft versetzt, wo der Bär und die junge Kuh zusammen weiden, wo das Lamm an der Seite des Wolfes schlummern und der Säugling auf dem Neste der Otter spielen werden, wo

die Menschen im Frieden unter dem Weinstock und dem Feigenbaume sitzen und die Erde voll sein wird von der Erkenntniß Gottes, wie die Meere voll sind von Wasser.

Das Buch Hiob weiht uns in die Geheimnisse der Vorsehung und der göttlichen Gerechtigkeit ein. Die prachtvollen Bilder des Enthusiasten Elihu, die majestätische Gott-Erscheinung, sie fesseln auch unsere Phantasie noch, und wir folgen dem Dichter gern, wenn er unsere Einbildungskraft an die Ufer des Nils versetzt.

Und darauf wird uns das Lied der Lieder dargeboten, um unsere aufgeregten Sinne zu beschwichtigen (?); denn, wie auch Eichhorn richtig bemerkt, das Lied der Lieder folgt in den hebräischen Bibeln unmittelbar auf das Buch Hiob, und Eichhorn glaubt darin die Absicht zu erkennen, den Kontrast, der zwischen beiden Dichtungen herrscht, recht hervortreten zu lassen. Hier entwickelt sich vor unseren Blicken ein Hirten-Drama mit seinen zauberischen Naturscenen; der Schäfer und seine Schäferin malen uns die Liebe mit allen ihren Freuden und Leiden: „Ich beschwöre euch, o Töchter Jerusalems, bei den Hindinnen und den Gazellen dieser Gefilde, erregt die Liebe nicht, weckt sie nicht, bevor es an der Zeit ist. Es ist die Gluth des Feuers, eine göttliche Flamme, welche nicht Wellen und Ströme würden verlöschen können!“

Bald darauf finden wir den Schwanengesang des hebräischen Volkes: „Alles hat seine Zeit, und seine Zeit ist jedem Dinge unter dem Himmel angewiesen. Eitelkeit der Eitelkeiten, ruft der Prediger, Alles ist Eitelkeit!“

Die ganze Bibel endlich ist eine große Epopöe, deren Helden Gott und sein Volk sind. „Als Israel jung war, liebte ich es; aus Aegypten habe ich meinen Sohn berufen,“ so spricht Gott durch den Mund des Propheten Hosea. Wir sehen diesen Sohn heranwachsen; in den Tagen des Glückes hat er seinen Vater nicht erkennen

wollen, da kommen die Tage des Unglücks, und er wirft sich voll aufrichtiger Reue in seine Arme. Die Sänger Zions verlassen den geheiligten Boden und hängen ihre Harfen weinend an den Weiden und Strömen Babels auf. Und als die Sieger ihnen zuriefen: „Singet uns den Gesang Zions", antworteten sie: „Wie könnten wir die Gesänge des Herrn auf einem fremden Boden singen?"

Dies ist Poesie, die stets eine Saite in den Herzen aller Menschen und aller Zeiten wird vibriren machen. Dies ist Poesie der Menschheit!

Ja, wenn der große lyrische Dichter der Römer, von dem Quintilian sagt: lyricorum fere solus legi dignus, wenn Horaz, nachdem er Pyrrha, Chloë, Lydia, Mäcenas und Augustus besungen, zu ernsteren Betrachtungen sich wendet, zu seinen „carmina non prius audita", die er dem „profanum vulgus" nicht mittheilen will — ist es nicht, als ahmte er die Psalmen oder den Prediger nach, wenn er singt:

Est ut viro vir latius ordinet
Arbusta sulcis; hic generosior
Descendat in campum petitor
Moribus hic, meliorque fama

Contendat; illi turba clientium
Sit major: aequa lege necessitas
Sortitur insignes et imos:
Omne capax movet urna nomen [13]).

[13]) Mag der in breiteren Furchen, als Andere
Baumreihen pflanzen, dieser ein edlerer
Bewerber, niedergehen ins Marsfeld,
Dieser durch Sitten und Ruf im Vorrang
Wetteifern, jenen größere Klientenschaar
Umgeben: gleich löst uns die Nothwendigkeit
Den Hohen, wie den Niedern, alle
Namen umfasset die Schicksalsurne.

Ich halte hier inne. Ich hätte Ihnen gern noch Einiges von der chaldäischen und der syrischen Literatur gesagt, von denen die Eine ganz jüdisch und die Andere ganz christlich, während die Eine wie die Andere eine Dienerin der hebräischen Literatur ist; aber ich muß diese Unterhaltung auf eine andere Zeit verschieben. Vielleicht werde ich daraus eine Einleitung zu dem Lehrkurs der chaldäischen und der syrischen Sprache des zweiten Semesters machen. Für heute nehme ich Abschied von Ihnen, und ich schließe, wie ich begonnen, indem ich mit Hinblick auf meine Lage Ihre Nachsicht in Anspruch nehme und Ihr Wohlwollen mir erbitte.

Etwas über das rationelle Verfahren in Gesetzesentscheidungen und über Lehrfreiheit im Judenthum, zur Erklärung einiger Talmudstellen.

von

Dr. W. Landau,
Oberrabbiner in Dresden.

Das Judenthum ist eine Religion des Lichtes. Es enthält keine heiligen Geheimnisse und nichts, das der Vernunft widerspräche. Um so weniger hat es das Licht zu scheuen, kann im Gegentheil durch Forschung nur gewinnen. Auch will es nicht von der Unwissenheit blind angestaunt, sondern von dem Geist erfaßt und wohl be-

griffen sein. Dem entsprechend beruht der Glaube an seine Lehre nicht auf Wundern, sondern auf eigener Wahrnehmung des Volkes, wie Maimonides, Absch. „Jessode Hatorah“ (Grundlagen der Lehre), 8, 1 lehrt: „Israel glaubte nicht an die Lehre Mose's, wegen der Wunder die er verrichtet; denn wer auf das Wunder hin glaubt, in dessen Herzen herrschen Bedenken, ob das Wunder nicht Täuschung oder Blendwerk sei. Vielmehr hat Mose alle Wunder in der Wüste nur verrichtet, weil die Nothwendigkeit sie erheischte, nicht um seine Lehre damit zu erweisen. Er theilte das Meer, um Israel zu retten, und die nachsetzenden Egypter zu versenken. Das Volk hungerte, er brachte das Manna; es dürstete, er spaltete den Felsen u. s. w. Was bewog aber Israel, an die von ihm überlieferte Lehre zu glauben? Die Gegenwart an Sinai, da sie mit eigenen Augen und Ohren die große Erscheinung sahen und die Stimme vernahmen, wie er in die Wolke trat, und die Stimme zu ihm redete und Israel es hörte: Gehe und sage ihnen also . . . Und was erweiset, daß diese eigene Wahrnehmung am Sinai allein das untrüglichste Zeichen der Wahrhaftigkeit der Lehre Mose's ist? Weil es heißt: Siehe, ich komme zu dir in dichter Wolke, damit das Volk höre, wie ich mit dir rede und auch an dich für immer glaube. — Daraus geht hervor, daß sie früher (trotz der Wunder) nicht unwandelbares Vertrauen zu ihm hatten, sondern ein solches, welches Bedenken und Zweifel zuläßt [1].“ — Gewiß nicht ohne Beziehung auf

---

[1]) Zwar heißt es (2. B. M. 4, 31) „und das Volk glaubte“ und (ibid. 14, 31) „und sie glaubten an den Herrn und an Mose, seinen Diener.“ Allein dies bezieht sich bloß auf die Wunder, die das Volk wahrgenommen und die Mose im Namen

eine andere Religionsrichtung, die das Wunder zu ihrem Ausgangspunkte nimmt, drückt sich Maimonides hier und im Folgendem so ausführlich und so betonend aus, um im §. 3 zu erklären, warum ein falscher Prophet, sollte er auch Wunder verrichten, die von aller Welt geglaubt werden, uns nicht im Geringsten irre machen dürfe. — So wie es nun im Interesse des Wunders liegt, die Forschung zu verhindern, die Vernunft zu fangen und die Erkenntniß zu beschränken (denn das Wunder ist des blinden Glaubens liebstes Kind): so liegt es im Interesse der Religion des Lichtes, die Forschung zu fördern, die Vernunft zu wecken und die Erkenntniß zu läutern und zu verbreiten [2]). — Es gab daher im Juden-

---

Gottes mit Rücksicht auf die Nothwendigkeit der Umstände verrichtete. Die Wunder hatten nur momentan Werth und Bedeutung und sollten daher auch keine Beweiskraft für die Wahrhaftigkeit der Offenbarungslehre abgeben. Darum sagt Gott zu Mose: „Und auch an dich werden sie für immer (לְעוֹלָם) glauben", als Gegensatz zu dem früheren momentanen Glauben. D. Red.

[2]) Das erste Offenbarungswort am Sinai beschäftigt sich zwar nicht mit der Beweisführung über das Dasein Gottes und seiner Eigenschaften; aber der Glaube an Gott wird daselbst nicht in die Zwangsjacke des Gehorsams gesteckt (die Erkenntniß Gottes wird in der heiligen Schrift nirgends befohlen), sondern Israel wird auf bekannte Thatsachen der Erlösung aus Egypten aufmerksam gemacht, wodurch sich die „Vorsehung" und die „Barmherzigkeit" Gottes (die Grundlage des jüdischen Gesetzes) so glänzend manifestirte. Uebrigens sagt Mose ausdrücklich (5 B. IV, 6, 8): „Und ihr sollet beobachten und befolgen (die Lehre); denn sie ist eure Weisheit und Vernunft vor den Augen der Völker, die diese Gesetze vernehmend, ausrufen

thum keinen bevorzugten Stand der Lehrer. Das Lehramt war nicht Privilegium. War auch der Stamm Levi, waren besonders die Ahroniden zu Mose's Zeiten zum Lehren vorzüglich geeignet befunden, so sagt doch Mose selbst (4 B. 11, 29): „Wollte Gott, das ganze Volk bestände aus Propheten, daß der Herr seinen Geist auf sie legte [3]).“ Wie denn in der That die Pro-

---

werden: Wahrlich ein weises und vernünftiges Volk ist diese große Nation! — Denn wo giebt es eine so große Nation, die so gerechte Vorschriften hat, als die ich auch heute gebe.“ — Und an einer andern Stelle (5 B. 30, 11—14) sagt Mose: „Denn die Pflicht, die ich dir heute übertrage, ist nicht zu hoch für dich, noch ist sie fern. Sie ist nicht im Himmel, daß du sprechen könntest: wer wird für uns in den Himmel steigen, sie dort zu holen, um sie uns zu lehren, damit wir sie befolgen. Sie ist auch nicht jenseits des Meeres, daß du sagen könntest: wer wird für uns jenseits des Meeres ziehen, sie uns zu nehmen, um sie uns zu lehren, damit wir sie befolgen. Sondern sehr nahe ist dir das Gotteswort, in deinem Munde und in deinem Herzen, auf daß du es befolgest.“ Beweisen diese Sätze nicht schlagend genug, daß im Judenthum „Glaube“ und „Vernunft“ identisch sind? — D. Red.

[3]) Und selbst die Priester hatten gar kein Vorrecht. Lehren durften sie, weil sie konnten, sonst waren sie dem Volke gleichgestellt. Eine Priesterherrschaft, die Herrschaft einer bevorzugten Kaste, die sich zwischen Gott und Menschen drängt, und diese von der Wiege bis zum Grabe gefangen hält, kennt die mosaische Gesetzgebung nicht. So sagt Gott (2 B. M. 19, 6): „Und ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk.“ Und an einem andern Orte (5 B. M. 33, 4) heißt es: „Die Lehre, die uns Mose gegeben, ist ein

pheten später als Lehrer in den Vordergrund traten. Die Prophetenjünger aber gehörten allen Stämmen, Familien und Berufsarten an; keine äußere Schranke war gezogen, nur der Geist war es, der sie mehr oder minder zu Propheten befähigte. Als Saul unter der Prophetenschaar weissagte und einige aus dem Volke verwundert riefen: „Ist auch Saul unter den Propheten?", antwortete Einer sehr vernünftig: „Und wer ist denn ihr Vater?" (1 B. Sam. 10, 12) d. h. hängt doch die Weissagung nicht vom Stammbaum ab! — Und als nach den Propheten die Gelehrten eintraten, galt der Grundsatz: „Stellet viele Schüler aus" (Spr. d. Väter 1, 1); und weit entfernt sich in einen Orden von der Gesellschaft abzuschließen, strebten die Gelehrten dahin, daß sich möglichst viele ihnen anschlößen. So lautet der Spruch des

---

Erbtheil der Gemeinde Jacobs." Das Judenthum hat ein Gesetz und ein Recht für Alle, für Priester und Nichtpriester. Sogar über den Hohepriester, lehren unsere Weisen, darf man zu Gericht sitzen (Synhedrin, 2, 1). Und ein Heide, welcher sich mit der göttlichen Lehre beschäftigt, wird dem Hohepriester gleichgeachtet (Talm. bab., baba kama, 38, a). Sogar bei der Aufzählung derjenigen Männer, die die mündliche Lehre erhalten und fortgepflanzt hatten, finden wir keineswegs die Priester vertreten. So heißt es wörtlich (Aboth 1, 1). Mose empfing die Lehre am Sinai und überlieferte sie dem Josua, dieser den Aeltesten, diese den Propheten und endlich den „Männern der großen Versammlung." Daß die Priester gar kein Besitzthum haben durften, beweist auch, daß ihnen keine große Macht eingeräumt wurde. Im Judenthum giebt es nur eine Macht, die Macht der freien Gesetzesforschung, die Macht der Gelehrsamkeit. D. Red.

Talmuds: „Drei Kronen giebt es, die Krone des Priesterthums, sie gehört dem Hause Ahrons; die Krone der Herrschaft, sie gehört dem Hause David; die Krone der Lehre, wer sie sich aneignen will, komme und erwerbe sie [4].“ — Es konnte sich daher keine Gelehrten-Aristokratie in Israel bilden, da es ja Jedem zur Pflicht gemacht wurde, sich nach Kräften an dem Lehrfache zu betheiligen und die Lehrer weder durch eine besondere Ordination, noch durch irgend ein Privilegium, noch durch Pfründen sich unterschieden; da ihnen im Gegentheil von ihrem Lehramt Nutzen zu ziehen verboten war (מה אני בחנם אף אתם בחנם) [5]; da sie nach den Spr. d. Väter

---

[4] In dieser Fassung findet sich die Stelle in Aboth di rabbi Nathan Absch. 41 und im Midrasch rabba Kohelet zu 7, 1. In Tal. bab. Joma 72 b, sowie im Midrasch rabba, 2 B. M. Absch. 34 und in Spr. d. Väter 4, 13 hat die Stelle unbedeutende Formveränderungen erlitten.

D. Red.

[5] Dies gilt eigentlich nur von dem Unterricht in der mündlichen Lehre (תשבע״פ); vgl. Talm. bab. Ned. 37, a und Talm. Jerusch. Ned. 4, 3. In der Parallelstelle Talm. bab. Bech. 29, a ist keine Distinktion zwischen mündlicher und schriftlicher Lehre gemacht; wahrscheinlich, weil dies als bekannt vorausgesetzt wird. Die Ursache davon, daß der Unterricht in der mündlichen Lehre unentgeltlich geschehen soll, ist wohl die, daß die Tradition als die eigentliche Lehre betrachtet werden muß, da ohne dieselbe die schriftliche Lehre ein „versiegelter Brief“ ist. Freilich verstehen Manche unter „Tradition“ eine „vage, unzuverläßige Ueberlieferung“ und verdächtigen damit die Autorität der mündlichen Lehre; dies aber ist eine arge Täuschung, da die schriftliche Lehre nur das mnemotechnische Hilfsmittel zur Erhaltung der göttlichen Ueber-

(4, 7) die Lehre weder zum Erwerb erniedrigen noch zur Befriedigung des Ehrgeizes mißbrauchen dürfen. Die Lehrer standen mitten im Volke ohne irgend einen Anspruch, und ragten nur durch Geist und Wissen hervor. Und so wie Jeder lehren durfte, der konnte, so konnte auch Jeder lernen, der wollte; ja weit entfernt das Volk in Unwissenheit und Abhängigkeit von einer Gelehrtenzunft zu erhalten, schärfte die Schrift das Gebot ein, die Lehre nach Kräften zu verbreiten. So heißt es: (5 B. M. 6, 7): „Du sollst sie (die Lehren) einschärfen deinen Kindern" und (Jos. 1, 8) „du sollst dich damit beschäftigen Tag und Nacht[6])." — Auch das weibliche Ge-

---

lieferung ist, welches jeder Unbefangene, der die heilige Schrift genau kennt, zugestehen wird. Und daher wird (nach der Ansicht des R. Jochanan, dessen Decisionen gegen Rab maßgebend sind) nur die Vocalisations- und Accentenlehre (שכר' פסוק טעמים) beim Unterricht in der heil. Schrift bezahlt. In Talm. Bech. (a. a. O.) wird ausdrücklich verboten, für holachische Entscheidungen, die doch nur mit Hilfe der Tradition geschehen können, Geld zu nehmen. D. Red.

[6]) Wir wollen noch einige hierzu gehörige Notizen beifügen. Maimonides sagt (mit Rücksicht auf Talm. bab. Joma 35, b und bab. mezia 84 b): Jeder Israelite ist verpflichtet, die Torah zu studiren, sei er reich oder arm, sei er gesund oder schwach, sei er jung oder alt." (Talm. Torah 1, 8—9). Und wirklich gehörten die Träger und Inhaber der Tradition allen Ständen und Erwerbsarten an. Die meisten Gesetzeslehrer ernährten sich sogar auf eine sehr kümmerliche Weise. — „Torah ist ein Lebensbaum". (Bech. bab. 32, b); „das Studium der Torah geht über Alles" (Misch. Pea, 1). „Wer sich mit der Torah beschäftigt, dem werden die Sünden vergeben." (Ber. bab. 5).

schlecht war vom Lernen nicht ausgeschlossen; es heißt vielmehr (5 B. M. 31, 10—12): „Je nach 7 Jahren im Erlaßjahre . . . lies diese Lehre vor ganz Israel . . . versammle das Volk, Männer, Frauen und Kinder . . .“ — Und so hielten es auch die Propheten. Sie trugen an Sabbat- und Fest- und Neumondstagen die Lehre vor einer Versammlung von Männern und Frauen vor. (Vgl. 2 B. Kön. 4, 29 u. a. O.). Auch die Rabbinen hielten Vorträge vor Männern und Frauen. (Vgl. Jalk. Sch. 4. B. M. §. 711). Wenn gleichwohl die Rabbinen das Torahstudium nur den Männern zur Pflicht machten, so meinen sie eben nur das Studium, das tiefere Forschen, das allerdings nicht Sache des Weibes ist; ja sie tadeln es, wenn Jemand seine Tochter zum Studium der Torah anhält (d. h. der mündlichen Lehre — תשבע"פ —), weil Solches das Weib seiner Sphäre entrückt, ohne doch zum rechten Ziele zu führen; aber nimmermehr wollten sie die Unkenntniß des Weibes in Religion befürworten. (Maim. Talm. Torah 1, 13). —

Während nun zum Lehren allen Befähigten, zum Lernen allen Begierigen der Weg offen stand, so galt in Betreff des Lehrstoffes der Grundsatz der Lehrfreiheit in weitem Sinne. Es machten sich in allen Gegenständen theologischer Forschung die verschiedensten Ansichten neben einander geltend, und waren die Talmudisten keineswegs so starr auf ihre Ansichten erpicht, wie manche Rabbinen unserer Zeit, die nicht nur für eine möglichst enggezogene

---

Wir könnten noch 100 Citate wenigstens anführen, um nachzuweisen, wie sehr unsere Weisen bemüht waren, die Volksaufklärung zu befördern; allein wir wollen die Leser nicht ermüden und verweisen auf die Quellen im Talmud und Midrasch.
D. Red.

Dogmatik schwärmen, sondern in ihrer Anmaßung darin den Ton angeben und alle diejenigen vom Judenthum ausschließen möchten, welche nicht genau der Anschauung und der Norm folgen, die sie als die einzig wahre ermittelt zu haben wähnen, indem sie ihre Auffassung als unfehlbar mit der Sache selbst identificiren. — Wir führen nur Beispiels halber die mannigfachen Ansichten über Messias und Messiaszeit an. — Rabbi Elieser behauptet (Sabbat, bab. 63, a), daß in der Messiaszeit alle Waffen mit der Kriegsführung verschwinden werden, denn es heißt (Jes. 2): „Sie werden ihre Schwerter in Sicheln, ihre Lanzen in Winzermesser umwandeln, und ein Volk wird gegen ein anderes Volk kein Schwert erheben.“ Samuel dagegen behauptet, es sei kein Unterschied zwischen der Gegenwart und der Zeit des Messias, als die politische Freiheit und Selbstständigkeit Israels. Welch' großer Unterschied liegt zwischen diesen Ansichten! Nicht zu gedenken der vielen Einzelheiten, in denen die Ansichten der Talmudlehrer über die Zeit, die Vorzeichen, die Dauer und die Zustände des Messiasreiches differiren. Ja R. Hillel (um 350) behauptet, es gäbe keinen Messias für Israel, denn die Weissagungen der Propheten hatten sich bereits an König Hiskia erfüllt. Möglich, daß seine vielen Controversen, die er mit der christlichen Geistlichkeit hatte, ihn dazu veranlaßten, um so ihren Behauptungen die Spitze abzubrechen [7]). — Wohl widerspricht dem R. Joseph mit den Worten: „Der Herr möge dem R. Hillel verzeihen“, aber er verketzerte ihn nicht [8]). Nicht minder

---

[7]) Dasselbe meint auch Hr. Weiß in seiner Vertheidigungsschrift נצח ישראל (Wien 1864), S. 15—16 im Namen Jellineks. D. Red.

[8]) Vgl. hierüber unsere Ansicht in der hebr. Vorrede zu diesen Blättern, Jahrg. 5624. D. Red.

differiren die Ansichten über die Art der Vergeltung. Vgl. Albo, „Ikkarim“ 1 u. 2. —

Ebenso wurde die Lehr- und Denkfreiheit in den Entscheidungen der praktischen Gesetzesübung streng gewahrt. Zwar galt zur Zeit des Tempels in zweifelhaften Fällen die Ansicht der obersten Behörde zu Jerusalem als entscheidend, und wurde der vom Synhedrium zu Jerusalem autorisirte Lehrer, der sich gegen deren Entscheidung auflehnte, als Empörer gestraft, um der Willkühr und Anarchie vorzubeugen; aber es war ihm gestattet, seine entgegengesetzte Meinung theoretisch auszusprechen (Synhedrin 86, b). In Gelehrtenstreitigkeiten welche die Ausübung des Gesetzes betrafen, galt nicht Autorität, nicht übernatürlicher, wunderthätiger Beweis, sondern allein die begründete Ansicht der Mehrheit entschied. Bezeichnend ist das Wort: „Ein Prophet als solcher hat nicht die Macht, eine Neuerung geltend zu machen [9].“ — So handelte R. Akiba gegen die Ansicht seines Lehrers R. Gamaliel in dessen Gegenwart, weil dieser die Mehrheit gegen sich hatte; und als dieser es ihm verwies, erwiederte er: hast du uns doch selbst gelehrt, daß die Ansicht des Einzelnen derjenigen der Mehrheit weichen müsse (Berachoth, 32 b). Derselbe R. Gamaliel lehrt seinen Söhnen selbst, gegen seine Ansicht der Mehrheit zu folgen (Berachoth, 1 a). — Dennoch aber wurde die Meinung des Einzelnen nicht unterdrückt, sondern gewissenhaft überliefert, damit etwa eine spätere Behörde, wenn sie dessen Ansicht zustimmen sollte, danach entscheiden könne (Edujoth 1, 5 und Commentar des R. Abr. b. David und Maim. „Hil. Mamrim“ 2, 1). —

---

[9]) Talm. bab. Sabbat, 104 a, wo es wörtlich heißt: שאין נביא רשאי לחדש דבר. D. Red.

Dieses rationelle Princip, weder der Autorität eines Einzelnen, noch irgend einem Wunder, noch auch einer prophetischen Stimme einen Einfluß auf die Gesetzesentscheidung zu gestatten, sondern streng nach den hermeneutischen Regeln und der begründeten Ansicht der Mehrheit [10]) zu entscheiden, ist der Inhalt jener wunderbaren Erzählung im Talmud bab., baba mezia 59, b. — Es betraf nämlich die Frage, ob ein auf gewisse Art construirter Ofen der Verunreinigung nach den levitischen Bestimmungen fähig sei oder nicht. R. Eliefer ben Hyrkan erklärt ihn für rein, die anderen Weisen für unrein. Nachdem nun R. Eliefer in Beweisen sich vergeblich erschöpft hatte, nahm er seine Zuflucht zu Wundern. Er sprach: „Dieser Johannisbrodbaum (Charub) möge es beweisen!" Da rückte der Baum hundert Ellen weit von seiner Stelle. Aber sie antworteten ihm: „Man bringt keinen Beweis von einem Baum". — Wenn ich im Rechte bin, fuhr R. Eliefer fort, so möge es dieser Bach beweisen! Und siehe da, der Bach floß rückwärts. Sie aber antworteten wiederum: „Man bringt keinen Beweis von einem Bache". Hierauf rief R. Eliefer: „Die Wände des Lehrhauses mögen für mich zeugen!" Da neigten diese sich zum Sturze. Aber R. Josua herrschte diese an: „Wenn Gelehrte im Streite über ein Gesetz mit einander wetteifern, was habet ihr damit zu schaffen?" Und die Wände stürzten nicht (aus Achtung vor R. Josua) und erhoben sich auch nicht (aus Achtung vor R. Eliefer), sondern blieben in gebeugter Stellung. Endlich

---

[10]) Wir fügen hinzu: oder auch nach bestimmten Ueberlieferungen (קבלה). Vgl. die Stelle in bab. Joma 19, a, wo es heißt: „die Worte der Ueberlieferung sind gleich den Worten der Schrift". D. Red.

rief R. Eliefer: „Vom Himmel herab möge meine Ansicht bewiesen werden!“ Und eine Stimme (בת קול) vom Himmel ließ sich vernehmen: „Was streitet ihr mit R. Eliefer, dessen Ausspruch in Allem maßgebend ist?“ Da richtete R. Josua sich auf und rief mit den Worten der Schrift (5 B. M. 30, 12): „Nicht im Himmel ist sie (die Lehre)! Wir achten auf keine Stimme (בת קול), nachdem die Schrift uns gebietet (2 B. M. 23, 2): Nach der Mehrheit sollst du dich richten“. — R Nathan, heißt es ferner, wäre dem Propheten Elias begegnet, und fragte ihn, was wohl der Hochheilige in jener Stunde gethan? Dieser antwortete: Er sprach lächelnd: „Meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt.“ Und R. Eliefer wurde, trotz der hohen Achtung, in der er mit Recht stand, und trotz Wunder und höherer Stimme (בת קול), weil er thatsächlich gegen die Mehrheit nach seiner Meinung handelte, in den Bann gethan [11]).

Wer nun Dieses mit blöden Augen als buchstäblich zu fassende Erzählung liest, der mag es lächerlich und kindisch finden; der Tadel jedoch fällt auf ihn selbst zurück, der eben wie ein Kind bei dem Aeußerlichen stehen bleibt. Wer aber tiefer blickt und, vertraut mit der orientalischen Weise, der keine Hyperbel zu groß ist, um eine Sache recht anschaulich zu machen, die formale Einkleidung auf

---

[11]) Und R. Eliefer selbst wollte ja ursprünglich, wie er es stets that, durch Beweise seine Ansicht erhärten, und nahm er erst dann zu Wundern seine Zuflucht, nachdem alle seine Bemühungen hierin an dem Widerstand seiner Collegen gescheitert waren. Und diese mögen etwa gefürchtet haben, R. Eliefer könnte durch seinen Scharfsinn die *samaitische* Schule restauriren, wodurch wiederum *Spaltungen* im Lehrhause entstünden.

D. Red.

sich beruhen läßt und in den innern Kern dringt, der muß darin gerade mit leuchtender Klarheit das ausgesprochene Princip der streng rationellen Entscheidung finden [12]). Es findet hier eine Steigerung der Wunder Statt; der Baum rückt von seiner Stelle, was nicht in seiner Natur liegt; ein Bach fließt aufwärts, was gegen das Naturgesetz ist. Die Genossen staunen das Wunder an, meinen aber: Wir streiten nicht mit Bäumen und Bächen, sondern mit Gründen. Hierauf muß das taube, regungslose Gestein auf R. Elieser's Ruf sich zum Sturze neigen; aber die Gelehrten lassen sich nicht einschüchtern, sondern das Gestein muß die Abweisung des R. Josua anerkennen und beiden Gelehrten Rechnung tragend in gebeugter Stellung verharren. Endlich soll die höchste Autorität, ein Bath-Kol (Stimme), welches nach dem

---

[12]) Die Hülle der talmudischen Legenden sieht sehr oft ärmlich und verkümmert aus; wer sich aber Mühe giebt, diese mit scharfem Blicke zu durchdringen, der wird darin den tiefen Sinn, den lautern und herrlichen Gedanken erfassen, den unsere alten Weisen entweder aus Furcht vor Mißverständniß von Seiten der Unwissenden (עמי הארץ), oder zum Schutze vor Feinden und Verfolgern, oder aus einem uns unbekannten Motiv so eifrig zu verbergen und zu vergraben bestrebt waren. Mit Hilfe der Geschichte, Kritik, Alterthumskunde und anderer Wissenschaften, sowie mit Hilfe mancher Ueberlieferungen kann es uns gelingen, den Vorhang zu lüften und einen klaren Einblick in die edle und heilige Gedankenwelt unserer weisen Lehrer zu thun. Nur der oberflächliche Mensch wird lächeln und spötteln über die Geistesarmuth, die in den Worten der talmudischen Erzählungen zu liegen scheint; der tiefer Blickende aber wird den Riesengeist entdecken, der da mit weiser Vorsicht schaltet und waltet. D. Red.

Aufhören der Prophetie, Prophetenstelle vertrat, für R. Eliefer eintreten. Aber R. Josua steht auf seinen Füßen (עמד על רגליו), läßt sich seinen Standpunkt nicht verrücken und ruft: Der Himmel hat selbst sich seiner Einmischung in das Gesetz begeben, indem es heißt: Nicht im Himmel ist sie; den Menschen habe ich sie zur Auslegung nach ihren Gründen heimgegeben. — Und zur Bekräftigung erzählt der Prophet Elias dem R. Nathan, daß der Hochheilige in jener Stunde zufrieden lächelnd sprach und wiederholte: „Meine Kinder haben mich besiegt"; gleich einem Vater, der die Selbstständigkeit seiner Kinder geprüft, und seine Freude hat, daß sie die Probe bestanden und selbst von ihm sich nicht haben einschüchtern lassen. —

Noch stärker wird die Lehrfreiheit in einer andern hyperbolischen Erzählung (Talm. bab., baba mezia, 86 a) betont, woselbst es heißt, daß Gott mit der Schule der Weisen in den himmlischen Regionen über einen Punkt der levitischen Reinheit im Streite gewesen wäre, worauf man sich dahin einigte, daß Rabba bar Nachmani, der ausgezeichnetste Kenner dieser Disciplin, von der Erde zum Himmel abgerufen werde. Der Todesengel vollzieht den Befehl, nicht ohne Kunst, da er erst den Rabbi in seinem immerwährenden Torahstudium unterbrechen muß, um Gewalt über ihn zu erlangen. Die Entscheidung des Rabbi stimmte der Ansicht Gottes bei. So sonderbar nun unserem Ohre diese hyperbolische Verklärung des Rabbi klingen muß, so hatte sie zu ihrer Zeit in Babylon, wo man an die stärksten Anthropomorphismen gewöhnt war, nichts Auffallendes; desto beherzigenswerther aber ist der Geist, der dieser Erzählung zu Grunde liegt: daß nämlich Gott sich in der Auslegung und Handhabung des Gesetzes jeder Einmischung seiner Autorität enthält, daß er gleichsam sich selbst der Auslegung der Weisen füge, indem diese von ihm

mit der Torah dem Menschengeiste anheimgegeben sei, ähnlich dem Ausspruch bei Bestimmung des Kalenders und der Feste, wo es heißt (ר"ה כ"ד וכ"ה): „Die Feste, meine Feste, von mir anerkannt, wie ihr sie ansetzet, solltet ihr auch irren" (אלה מועדי ד' אשר תקראו אותם, קרי ביה אתם אפילו מוטעים). — Möge es uns nun noch gestattet sein, einen Vortrag des R. Elieser ben Asarja (Chagiga 3) in seiner Vollständigkeit anzuführen und zu erläutern, in welchem die Freiheit in der Lehre, so wie die geistige Erfassung derselben ausführlicher entwickelt werden. Die Stelle lautet: „R. Jochanan ben B'roka und R. Elieser ben Chisma statteten ihrem Lehrer R. Josua zu Pakiin zum Feiertage einen Besuch ab. Was wurde heute im Lehrhause Neues mitgetheilt, fragte sie R. Josua. Deine Schüler sind wir und deine Lehre nährt uns, antworteten sie, was könnten wir dir bieten? — Dennoch, erwiederte er; ist doch keine Gelehrtenversammlung ohne einen neuen Gewinn. An wem hielt die Reihe des Vortrages? [13]). Es war an R. Elieser ben Asarja. — Und worüber verbreitete sich sein Vortrag? — Ueber „Hakhel" [die Vorschrift 5 B. M. 31, 11—13, daß je am Erlaßjahre zum Hüttenfeste ganz Israel sich versammle vor Gott und die Lehre vorgetragen werde]. Und was deutete er darin? — Es heißt: Versammle das Volk, Männer, Frauen und Kinder... Die Männer kommen zu lernen, die Frauen zu hören, wozu die Kinder? Damit diejenigen, welche sie bringen, Lohn erhalten. Hierauf sprach R. Josua zu ihnen „Eine köstliche Perle besaßet ihr und wolltet sie mir entziehen." — Auf den ersten Anblick könnte man sich wundern und fragen, was

---

[13]) Es bestanden damals zwei Oberhäupter (נשיאים), R. Gamaliel und R. Elieser, die abwechselnd Vorträge hielten.

denn Großes hiermit gesagt sei? — Erinnern wir uns aber, daß es zweierlei Meinungen gab, daß die Samaiten (בית שמאי) für Einschränkung der Lehrfreiheit waren und meinten, man solle nur einen weisen, bescheidenen Menschen unterrichten, die Hilleliten (בית הלל) dagegen der Ansicht waren, daß die Lehre ohne Einschränkung Allen geboten werden solle, weil schon viele Frevler, zur Lehre herangezogen, fromm, wacker und bieder geworden wären (Aboth di Rabbi Nathan II Ende), wie ja auch Hillel lehrte: liebe die Menschen und führe sie zur Lehre; erinnern wir uns ferner, daß R. Gamaliel, der Gegner R. Josua's, weil zu seiner Zeit die Sectirerei und der Mißbrauch der Lehre zunahm, auf die Meinung der Samaiten zurückging und durch einen Thürsteher den Zugang in das Lehrhaus erschwerte und die als unwürdig und unaufrichtig Verdächtige (שאין תוכו כברו) zurückwies; daß dagegen nach dessen Absetzung der neue „Nasie" (נשיא) R. Eliser ben Asarja den Hörsaal Allen öffnete und dadurch der Andrag von Zuhörern dermaßen sich steigerte, daß man mehrere hundert Bänke hinzufügen mußte; ja daß sich R. Gamaliel selbst über seine Beschränkung später Vorwürfe machte: so werden wir finden, daß R. Eliser hier eben den Grundsatz der möglichsten Verbreitung der Lehre betonen wollte, den er selbst anwendete und der ganz zu R. Josua's freieren Ansichten stimmte, also daß dieser mit Recht hierin eine Perle fand. Beachten wir ferner die Modification des Ausdruckes: Die Männer kommen zu studiren (ללמד), die Frauen zu vernehmen (לשמע) — ihre Sache ist nicht die grübelnde Forschung, sondern das Aufnehmen der religiösen Lehren — die Kinder aber werden gebracht, damit diejenigen, die sie bringen, sich ein Verdienst erwerben, indem sie dadurch dem Grundsatze der allgemeinen Verbreitung der Lehre huldigen und den Gemüthern der

Kinder das Verdienstliche der Forschung in der Lehre einprägen: so wird es einleuchten, daß nicht nur R. Josua, sondern jeder Einsichtsvolle diesen Ausspruch köstlich finden muß. Weiter heißt es, predigte R. Elieser ben Asarja: Die Torah lehrt (5 B. M. 26; 17, 18) „den Ewigen hast du heute anerkannt, daß er dir ein Gott sei . . . und der Ewige hat dich anerkannt, daß du ihm ein Volk des Eigenthums seiest" . . . d. h. erklärte R. Elieser, ihr habet mich als den Einig-einzigen gepriesen in den Worten: „Höre Israel" . . . und ich habe euch dem entsprechend als das einzige Volk gepriesen, wie es heißt (1 Chr. 17) „wer ist wie dein Volk Israel ein einiges Volk auf Erden." — Weil nämlich ganz Israel sich einigt unter dieser Parole des Glaubens an den Einig-einzigen, so vermag es unter diesem Bande gar manche verschiedene Ansichten im Einzelnen zu bergen; weil seine Grundlehren der Vernunft keinen Zwang anthun, so darf es Denkfreiheit gestatten und erhält eben durch diese Freiheit, fern von Verketzerungssucht, die Einheit und Einigkeit. — Hierzu bedarf es aber einer tief geistigen Auffassung der Lehre und also heißt es weiter: Derselbe (R. Elieser ben Asarja) lehrte ferner auf die Worte in Kohelet 12, 11 („Worte der Weisen wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel, der Männer der Versammlungen, die gegeben worden von einem Hirten") Folgendes. Die Lehre wird verglichen mit einem Stachel; denn wie der Stachel das Ackerthier zu den Beeten lenkt, um Lebensunterhalt daraus zu erzielen; also lenket die Torah ihre Pfleger von den Wegen des Verderbens zu den Wegen des Lebens. So wenig also der Stachel selbst die Nahrung bringt, sondern nur den Pflug zur Förderung der Nahrung lenket, so wenig ist der Buchstabe des Gesetzes selbst, welcher Leben giebt, sondern das Gesetz ist ein Erziehungsmittel, das Herz

des Menschen zu läutern und es dem wahren Leben zuzuführen; (ähnlich dem Aussprnch: לצרף הבריות נתנו). — Glaube aber nicht, fährt R. Eliefer fort, daß die Lehre veränderlich und beweglich sei, wie jener Stachel in der Willkühr des Ackermannes; nein, sie ist fest, wie „der Nagel“ in der Wand. Die Lehre ist nicht der Veränderung unterworfen. Oder meinst du, daß sie, mit Nägeln in den Wänden verglichen, wie diese mit der Zeit gelockert werde, daß also die Lehre veralten könne: so belehret dich der Ausdruck נטועים, daß sie eingeschlagen ist wie *Planzen* (von נטע). Wie diese, je länger in der Erde desto tiefer Wurzeln fassen, sich vermehren und ausbreiten, also auch die Lehre, die als Wahrheit mit der Zeit nur wächst, immer tiefer erfaßt, immer weiter verbreitet wird. — Bei solch' geistiger Auffassung kommt es aber auf Einzelheiten wenig an. Mögen immerhin die Einen dieser, die Andern jener Meinung sein, gründen sie sich auf Vernunft und Glauben so gelten beide als wohlgefällig vor Gott und *ein* Geist, der göttliche, wehet in ihnen (אלו ואלו דברי אלהים חיים). In diesem Sinne fährt R. Eliefer fort: „Männer der Versammlung“, das sind die Weisen, die in Schaaren getheilt zusammen weilen; die Einen erklären für unrein, die Anderen für rein; die Einen verbieten, die Anderen erlauben; die Einen erklären Etwas für untauglich, die Anderen für tauglich. Nun dürfte aber Jemand klagen: Wie soll ich Torah lernen? Woran soll ich mich halten? Darum heißt es, fährt R. Eliefer fort, „Alle sind von *einem* Hirten gegeben.“ *Ein* Gott hat sie gegeben, *ein* Volkslehrer (Mose) sie verkündet, der Ewige redete *alle* diese Worte. (Exod. 20). — Wie immer der Geist des ehrlichen Forschers den Sinn des Wortes ermittelt, also ist Gott wohlgefällig. — Freilich ist dies nicht auf Bequemlichkeit angefangen, heißt es weiter, du

erhältst keinen fertigen Codex, den du nur nachschlagen dürftest; sondern du mußt dein Ohr öffnen wie einen Mühltrichter [14]), der das Mehl von der Spreu scheidet und nur jenes behält; also muß dein Ohr sinnig, dein Geist selbstständig sein, um zu verstehen und zu würdigen den Grund der Einen, die Etwas für erlaubt und den der Andern, die es für unerlaubt halten u. s. w., um nach Gründen selbst zu entscheiden. — Als R. Josua dies vernahm, rief er aus: „Wahrlich, das Zeitalter ist nicht verwaist, in welchem ein R. Elieser ben Asarja weilet".

Recensionen und Anzeigen.

a) Reb Jone. Lustspiel in fünf Aufzügen von P. Schwarz, Proßnitz 1864. Im Selbstverlage des Verfassers.

Unsere Literatur ist so arm an Dramen überhaupt und an Lustspielen insbesondere, daß man jede Erscheinung auf diesem Gebiete mit ganz besonderer Aufmerksamkeit zu verfolgen und die allgemeine Aufmerksamkeit darauf zu lenken für eine literarische Pflicht ansehen muß. Leider ist diese oft so wenig angenehmer Art, daß man sich ihr am liebsten ganz entziehen möchte, wenn nicht die Förderung der literarischen Interessen das Gegentheil forderte. Zwar pflegen solch' dichterische Versuche, wie

---

[14]) אפרכסת erklärt Raschi mit טירמויי״א, d. i. das französische tremie, Mühltrichter.

es „Reb Jone“ ist, so sie nur einigermassen günstig aufgenommen werden, oft nur die Vorläufer größerer und bedeutenderer Arbeiten zu bilden; oft aber wieder geben sie das Höchste, was der Verfasser zu leisten im Stande ist, und tritt dann bei späteren Arbeiten des Verfassers eher ein Rück- als ein Fortschritt ein. Namentlich kann dies sehr leicht der Fall sein, wenn die Kritik gleich schlummernde Talente und außerordentliche Befähigung zu entdecken vermeint und in dem Verfasser ein Selbstbewußtsein erzeugt, das seinen späteren Produktionen nichts weniger als günstig ist. Das wird nun bei uns nicht der Fall sein, und obwohl wir den uns sonst ganz unbekannten Verfasser von weiteren Versuchen auf dem von ihm betretenen Gebiete durchaus nicht abschrecken möchten, so wollen wir ihm doch die gewaltigen Bedenken, die in uns beim Lesen des „Reb Jone“ aufgestiegen, nicht vorenthalten, sondern sie in seinem und der Leser des Stücks Interesse offen und frei, wie es einer gerechten Kritik geziemt, darlegen *).

---

*) Der Inhalt des Stückes ist in Kurzem Folgender: Reb Jone Dreifuß, ein vermögender Kaufmann, der in seiner Jugend in der Jeschibah ein klein wenig „gelernt“, viel fleißiger aber Karten gespielt und schönen Stubenmädchen den Hof gemacht hat, sucht für die ältere seiner zwei heirathsfähigen Töchter, Rosa mit Namen einen Mann, und glaubt als guter Geschäftsmann am praktischsten zu handeln, wenn er sich einen Theologen, der auf das im Orte vacante, mit einem Einkommen von dreitausend Gulden verbundene Rabbinat durch seine hervorragende Begabung sichere Aussicht hätte, zum Schwiegersohn aussuchte. Zu diesem Zwecke läßt er sich — wie? ist nicht näher angegeben, wahrscheinlich aber in der hergebrachten Weise — einen Bachur aus der Jeschibah zur

Was nun unserem Lustspiel vor allem fehlt, ist wahrer Humor. Hädel soll zwar denselben ver-

---

Ansicht kommen, der aber durch seine Unwissenheit und Scheinheiligkeit sowohl, wie durch sein lächerlich frommes Gebaren einen solch' widerwärtigen Eindruck nicht bloß auf Rosa, sondern auf Reb Jone selbst macht, daß dieser ihm nach einer kurzen Unterhaltung, welcher die Tochter theilweise anwohnt, mit den Worten die Thüre weist, daß wenn es ihm nach einer schönen Braut gelüste, er sie ganz wo anders als in seinem (Reb Jone's) Hause suchen möge. — Dadurch aber droht der schönen und gebildeten Rosa, die zu Herrmann, dem armen Brudersohne ihres Vaters (ein moderner Rabbinats-Candidat seines Zeichens,) eine auf Gegenseitigkeit beruhende warme Neigung gefaßt hat, die Gefahr, aus der Scylla in die Charybdis, d. h. in die Hand des ihr mit seinen zudringlichen Bewerbungen unausstehlichen Feiwel Spinngeist — eines Frömmigkeit und Reichthum vorspiegelnden, durch Börsenschwindel heruntergekommenen Geschäftsmannes — zu fallen, dem selbst Reb Jone, der bisher von diesem außerordentlich befürworteten und bevorzugten Günstlinge seiner Frau nichts wissen wollte und ihm sogar offen feindselig entgegentrat, nach der schmählichen Niederlage des Jeschibah-Bachurs, in der er zum Theil seine eigene sieht, seine Gunst zuzuwenden scheint, in welcher sich Feiwel aber nur sehr kurze Zeit zu behaupten weiß, und durch Entdeckung seiner geheuchelten Frömmigkeit und eines unglücklichen Intermezzo's — er brennt nämlich Reb Jone mit der „Habdalah" den Bart ab — bald wieder daraus verdrängt wird, um nach einer Reihe von Verwickelungen, mit deren Kundgebung wir dem Interesse des Lesers keineswegs vorgreifen möchten und in welchen Hädel, der geistreiche Diener Reb Jone's, die Hauptrolle spielt, Herrmann als Sieger auf dem

treten, jedoch geschieht dies in etwas dürftiger und trivialer Weise, überhaupt hält sich das ganze Stück zu sehr in den Grenzen des Gewöhnlichen. Gerade im Lustspiel hat der Dichter Gelegenheit, über die Schäden und Gebrechen der höheren Gesellschaft die Geissel des Witzes und des Spottes zu schwingen, Vorurtheile und Mißbräuche zu bekämpfen, Hochmuth und Eigendünkel,

---

Kampfplatze erscheinen zu lassen. — Zu der Dienerschaft Reb Jone's gehört außer Hädel noch eine „liebenswürdige" Dienerin, die, ohne daß sie bis gegen Ende des Stückes eine Ahnung davon hat, eine natürliche Tochter Reb Jone's aus der lustigen Jeschibahzeit her ist, und in dem heitern Hädel einen ebenso liebenswürdigen als klugen Liebhaber findet. Reb Sorach wieder hat außer Herrmann noch einen Sohn — Awrom —, Schuster seines Zeichens, der zwar zu der ungebildeten zweiten Tochter Reb Jone's in gar keiner Beziehung steht und im ganzen Stücke nicht einmal in eine flüchtige Wortberührung mit ihr gebracht wird! Da aber aller guten Dinge drei sind, so läßt der Verfasser zum Schlusse drei glückliche Paare und Brüder — der dritte Bruder entpuppt sich plötzlich aus einem anwesenden Bettler, der in dieser Verkleidung schon früher seine beiden Brüder aufgesucht, und dabei die Habsucht und niedrige Denkart des einen, wie die edle Gesinnung des andern hinlänglich kennen zu lernen Gelegenheit hatte — liebend und versöhnt die Hände ineinander legen, wobei selbst der Geldmensch Reb Jone eine Thräne der Rührung im Auge hat, was ihm aber ziemlich schlecht steht. Daß Herrmann dabei — wie mit uns gewiß viele Leser des Stückes erwarten werden — nicht auch als Rabbiner des Ortes proklamirt wird, thut der Wirkung der Schlußscene großen Einbruch.

falsche Bildung und Aufklärung, fromme (??) Rohheit und Unwissenheit durch geistvolle Pointirung in's Lächerliche zu ziehen, und so neben der Unterhaltung auch manches Saatkorn nützlicher Belehrung und wahrer Aufklärung in die Seele des Lesers zu werfen. Unser „Reb Jone" hat aber mit dem eigentlichen Lustspiel nichts als den Namen und die Eintheilung in Aufzügen gemein, und wenn man das Stück zu Ende gelesen hat, fühlt man sich nur sehr wenig davon befriedigt, wie dies stets bei Genüssen der Fall ist, die keinen tiefern Gehalt in sich bergen; denn daß ein Jeschibah-Bachur, der noch dazu sehr bornirt und geistlos ist — die „Tore" in der 1. Scene des 3. Aktes ist doch zu sinn- geschmack- und witzlos, und Spinngeist's Vorlesung, Bemerkungen und Redensarten (1. Aufz. 3.—6. Scene und 4. Aufz. 1.—5. Scene) erheben sich nicht viel darüber — oder ein unwissendes, hochmüthiges und eitles Weib mit ihrer verderbten Sprache lächerlich gemacht wird, lohnt doch wahrlich nicht die Mühe, ein fünfactiges Stück zu schreiben. Zudem ist dasselbe in sehr vielen Scenen in einer Sprache abgefaßt, die weil sie ein Gemisch von Hebräisch, Chaldäisch und Kauderwelsch ist, nur den wenigsten modernen Lesern verständlich sein dürfte.

Von den vielen Haupt- und Nebenpersonen des Stücks ist Hädel die am sorgfältigsten behandelte und glücklichst gelungene. Herrmann und Rosa, die dem Leser das meiste Interesse einflößen und die eigentlichen Angelpunkte bilden, um die sich das Stück dreht, sind — gegen alle Gesetze der Kunst — am spärlichsten behandelt, treten am seltensten und dann auch nur mit wenigen Worten auf den Schauplatz, und selbst in der vom Leser sehnlichst herbeigewünschten sehr kurzen Scene (die 6. des 2. Aufz.), in der der Verfasser sie allein einander gegenüberstellt, werden nur die unbedeutendsten Redens-

arten zwischen ihnen ausgetauscht. Am naturgetreuesten (aber in zu reeller Copirung der rohen Wirklichkeit) ist die Schilderung der zu Minjan in Reb Jone's Hause zusammen gerufenen Leute (4. Scene im 5. Aufz.). Wer je in einer altjüdischen Gemeinde Oesterreichs gelebt hat, wird sich dieser Gesprächs- und Ausdrucksweise lebhaft erinnern, wie lange auch er ihr schon fern geblieben sein mag, und sich beim Lesen jener Scene des Lachens kaum erwehren können: was aber hat das „Lustspiel" damit zu schaffen, und in welchem Zusammenhange stehen die hier auftretenden Personen mit demselben?! —

Schließlich möchten wir den Verfasser für spätere Arbeiten, die hoffentlich nicht ausbleiben werden, auf Eins ganz besonders aufmerksam machen, nämlich nicht mehr wie im vorliegenden Lustspiel Motive und Redensarten (Reb Jone) von so schlüpferiger, im gesitteten jüdischen Familienleben (und mit einem andern wollen wir es in einem bessern Drama nicht zu thun haben —) unwahrer, als auch verbrauchter und abgethaner Art zu wählen, wozu entschieden die leibhaftigen Folgen von Jugendsünden (Sali) und ein verschollen oder todt geglaubter, sich aber in der Maske eines Bettlers präsentirenden Bruders (Gedalje) gehören.

Dr. Adolf Salwendi.

b) Illustrirte Monatshefte für die gesammten Interessen des Judenthums. Verantw. Red. und Verleger: Arnold Hilberg in Wien. Gr. 8. Bd. I Heft 1—2; 184 S.

Wenn bei der bedeutenden Fluth der jüdisch-periodischen Literatur eine neue Erscheinung auftaucht, so muß diese, um sich einen großen Lesekreis zu sichern, auf die Geschmacksrichtung des Publikums speculiren. Man muß

der Mode huldigen, und es ergeht dem jüdischen Schriftthum ebenso, wie der Literatur im Allgemeinen. Je mehr industrielles Unternehmen, desto schneller und größer der Absatz. Bald ist es, ein neuer, pikanter Titel, der ziehen soll; bald ist es ein neues Gewand, welches das Unternehmen fördern soll. Man liebäugelt mit Diesem und Jenem, man schmeichelt der Eitelkeit Dieses und Jenes, man streut da und dort Weihrauch aus; man streitet, hadert und zankt unaufhörlich, man schimpft und schmäht gar arg; man verläumdet, verdächtigt und erzählt allerlei Anekdötchen, man untergräbt den Frieden und die Eintracht; man schlägt der Wahrheit in's Gesicht, man poltert und zettert, oder theilt meuchlings Nadelstiche aus; und dies Alles, um sich beliebt zu machen, um die Leere auszufüllen, die der Stoffmangel herbeiführen könnte, um sich die Gesinnungsgenossen zu erhalten und neue Parteigänger sich zu verschaffen, um von mancher Seite her auf materielle Unterstützung rechnen zu können. Schämt sich sogar manches jüdische Blatt, seinem Titel den jüdischen Charakter aufzudrücken[1]; ist doch so manches jüdische Blatt nichts Anderes, als das officiöse Organ einer Person, deren Ansichten und Anschauungen daselbst geltend gemacht werden! —

Bei diesem traurigen Zustande der meisten jüdischen Zeitschriften ist es Herrn Hilberg nicht zu verargen,

[1]) So ist der Titel der „Neuzeit": „Wochenschrift für politische, religiöse und Cultur-Interessen". Und wir fragen mit Recht, wessen Interessen vertritt denn die „Neuzeit"? Etwa die der Chinesen? Oder die aller Welt? Beides ist nicht wahr. Szantó vertritt einzig und allein die Interessen des Judenthums, und bringt sogar viele gute Aufsätze, die dem Judenthum zur Ehre gereichen. Warum nun die falsche Scham?

wenn er in den „illustrirten Monatsheften" dem industriellen Geschmack allzusehr Rechnung trägt. Er mußte ja etwas Neues bieten. — Freilich ist die Idee einer illustrirten Zeitschrift nicht ganz neu, da bereits Bärmann in Pest einige Jahre eine illustrirte Judenzeitung herausgab. Allein die ganze Anlage der Hilberg'schen illustrirten Monatshefte ist noch nicht dagewesen. Die Ausstattung ist eine vorzügliche, der Preis billig und die Beförderung prompt. Herr Hilberg bezahlt auch seine Mitarbeiter besser, (fl. 32 ö. W.) als alle anderen jüdischen Herausgeber es thun, oder auch thun können. Wir erkennen mit Lob das Streben des jungen Herausgebers, umsomehr als wir daselbst keinen Parteieifer, keine Ausschreitung nach irgend einer Richtung hin wahrnehmen, obgleich uns der Ton der Notiz (S. 184, 2. Col.) über Dr. Jellinek's Versehen in Munk's Biographie nicht sehr gefiel, da ein „Versehen" wohl berichtigt zu werden verdient; aber dasselbe „unverzeihlich" und „lächerlich" zu finden ist nicht passend. Die Wissenschaft kennt keine Schonung, die Wahrheit soll ohne Rücksicht ihre Stimme erheben; aber der Anstand soll nie und nimmer verletzt werden. Dies nur nebenbei; wir wollen aber Herrn Hilberg aufmerksam machen, daß er in Zukunft mehr Sorgfalt auf den Inhalt seiner Zeitschrift verwende; es ist dies um so leichter, als der Anfang gar nicht so übel ausgefallen ist. Wir wollen nicht jedes Einzelne in den „illustr. Monatsh." berühren, da uns dies zu weit führen würde; allein, was sollen wir sagen, wenn nach einer Anzahl von guten Aufsätzen („Salomon Gabirol" von Geiger, „die Juden in China" von N. Brüll, „Flavius Josephus" von Dr. M. Duschak, „Manoello" von Dr. L. Fürst, „der Libanon und seine Cedern" von A. S. Fischer, „was Philo dem Judenthum war" von N. Brüll u. dgl.) die Rubrik „Literatur" zu stehen kommt, als ob alles

Vorhergehende nicht literarisch wäre. Sollte es vielleicht so viel heißen, als „Aus der Literatur"? — Was sollen wir sagen zu der Ueberschrift „Theologie", die in den letzten Seiten stets zu hinken kommt? Ist schon der Ausdruck „Theologie" im Judenthum etwas Fremdartiges, Gedankenloses, da die jüdische Gotteslehre sich mit Gott und den göttlichen Dingen sehr wenig, mit Gottes Wesenheit gar nicht beschäftigt, da sie nur Lehren und Pflichten für die Menschen enthält, um den menschlichen Geist zu entwickeln und das menschliche Herz zu veredeln: so muß es sehr befremden, daß die „geschichtliche Entwickelung des synagogalen Gebetes" (Dr. Duschak) und die historische Untersuchung „über die Zeitfolge der zwölf kleinen Propheten" (Dr. Mühsam) in die Rubrik „Theologie" mehr hineinpaßt, als „die römische Encyklica und die Lehren des Judenthums" oder „Staat und Kirche nach den Lehren des Judenthums" (Dr. Duschak)? — Was sollen wir von einem Recensenten halten, der in der „Monats-Revue" manche Zeitschrift unerwähnt läßt und manche ganz falsch angiebt. Es fehlen: 1) das (nun eingegangene) hebr. Wochenblatt „Hameliz" (in Odessa); 2) das noch immer erscheinende hebr. Wochenblatt „Hakarmel" (Red. S. J. Fünn in Wilna); 3) die Wochenschrift „Ben Chananja" (Red. Oberrabb. L. Löw in Szegedin); 4) „der Israelit", Wochenzeitung von Dr. Lehmann in Mainz; 5) die seit April d. J. erscheinende hebr. Wochenschrift עברי אנכי (Ein Hebräer bin ich), redigirt von Baruch Werber in Brody; 6) die in engl. Sprache erscheinende Wochenschrift „Jewish Recorder"; 7) die in engl. und deutsch. Spr. erscheinende Wochenzeitung The Hebrew; 8) das (nun eingegangene hebr. Wochenblatt הצ״ר (der Bote) in Lemberg. — Hingegen erscheinen die als Wochenschrift angegebenen „Wiener Mittheilungen" (Red. Dr. Letteris) nur zweimal im Mo-

nat, während „Jewish Messenger“ wöchentlich erscheint. Das „Korot-ha-Ittim“ existirt nicht mehr, ebensowenig die „jüdische Volksschule“. Der „Karmel“ von Dr. W. A. Meisel war ursprünglich nur eine Monatsschrift und ist erst nach der Verschmelzung mit der „Allg. Illustr. Judenz.“ ein Wochenblatt geworden, mit andern Worten: Herr Dr. W. A. Meisel (Oberrabb. in Pest) trat als Mitredacteur der „allg. ill. Judenz.“ auf, zu deren Titel er noch das Wörtchen „Karmel“ (den Titel seiner Monatsschrift) hinzufügte. Und auch diese Zeitung ist schon seit zwei Jahren eingegangen. Ebenso unrichtig ist es, daß das „Vérité Isr.“ eine Wochenschrift ist, die jetzt erscheint. Dieses Blatt erschien zweimal im Monat. Das „Lien d'Israel“ war vor der Verschmelzung mit „Ver. Isr.“ von Honel (Advocat) und Dreifuß (Rabbiner) in Straßburg redigirt. — Duschak's Aufs. „das synagogale Gebet“ dürfte besser eingetheilt und klarer stylisirt sein. Wir theilen hier Beispiels halber nur einen Satz vollständig mit. „Das Psalmbuch (sagt D., S. 83, Col. 2) ist ein Denkmal des dem Druck preisgegebenen Volkes, des moralischen Verderbens der jüdischen Nation und der hervorragenden Ausnahmsgrößen.“ (!) — Das Citat „Berachot 26, 2“ (S. 83, Col. 1) ist überflüssig und nicht richtig angebracht, da bald darauf die (zwar secundäre) Quelle „Or. Ch. 98, 4“ angeführt ist. Die Ansicht über בקר = בקע איר ist von S. D. Luzatto zuerst mitgetheilt worden, der sie aber später wieder verworfen. — Wir schließen diesen Bericht mit dem wohlmeinenden Rath, daß Herr Hilberg etwas vorsichtiger zu Werke gehe. Diese Ausstellungen werden der Verbreitung der „illustr. Monatshefte“ keinen Schaden zufügen, umsoweniger, als Herr Hilberg — wie er selbst versichert — viele tausend Exemplare bereits abgesetzt hat, und sollen unsere Bemerkungen dem jungen

Herausgeber nur dazu dienen, dem Unternehmen mehr Sorgfalt und Gediegenheit zuzuwenden.

c) **Sulla Teocrazia mosaica**, studio critico e storico del **Prof. Guis. Levi** da Vercelli. Firenze, 1863.

Diese kritisch-historische Studie über das Wesen, die Bedeutung und den Zweck der Gottesherrschaft in der mosaischen Gesetzgebung ist mit großer Sachkenntniß und sehr klarer Darstellung geschrieben. Der Verf. erkennt im mosaischen Gesetz ein dreifaches Ziel (Monothëismus, Gesetzgebung und Volksthum), bespricht folgerichtig die religiöse Selbstständigkeit des Volkes und des Einzelnen, die Gleichheit, die politische Freiheit und die administrative und gerichtliche Anordnung, breitet sich über das Priesterthum aus, welches vom Staate getrennt war und sich dem Gesetze unterordnen mußte, und erklärt die Prophetie, deren Tragweite und Bestimmung. Die Vergleichung der mosaischen Gesetzgebung mit der anderer Staaten und Kulten (besonders der alten Griechen und Römer), die der Verf. fast überall anwendet, ist von großem Nutzen. Wir werden bei Gelegenheit Manches aus diesem trefflichen Buche beleuchten. Wir fügen noch hinzu, daß der Verf. der Mitredacteur des Educatore Israelita ist, welche Monatsschrift trotz ihrer zeitgemäßen Richtung stets in den Schranken der Ruhe und des Anstandes verbleibt.

d) **Statut** des Vereins zur Unterstützung der Kranken und Bestattung der Todten der Synagogen-Gemeinde **Berent** (W. Pr.) am 5. März 1865 begründet. Berent 1865, gedruckt b. Cohn. (4. 25 S.).

Der Verfasser, **Rabb. Dr. Adolf Salvendi**, bedauert in der Vorrede, daß die jüdische Gemeinde zu

Berent, trotz ihres mehr als hundertjährigen Bestehens, noch nicht die leisesten Anfänge von Einrichtungen besitzt, die in andern, in pekuniärer Beziehung nicht besser als die Gemeinde zu Berent gestellten, jüdischen Gemeinden rechtzeitig in's Leben gerufen wurden. Den Anfang hierzu machte nun der Verf. im Verein mit Hrn. J. G. Cohn in Berent, trotz aller Entmuthigung von Außen, durch die Gründung des „Vereins". Der Verf. erzählt ferner, daß vor 50 Jahren Juden in Berent nicht begraben werden durften, und daß die Gemeinde-Verwaltung es später angemessener fand, den alten Leichenacker Preis zu geben, um jährlich 3 Thlr. zu ersparen (!!!). Hoffen wir, daß es dem jungen Prediger gelingen wird, seine segensreiche Thätigkeit in Berent auch in anderer Beziehung auszudehnen.

e) Bericht über die Religions-Unterrichts-Anstalt der Synagogen-Gemeinde zu Magdeburg, von Dr. M. Güdemann, Rabbiner. 8. 1865 (10 S.).

Mit Recht erinnert der gelehrte Verf. nachdrücklichst daran, daß der sogenannte „systematische Religionsunterricht" kein historisches Bürgerrecht im Bereiche der jüdischen Pädagogik besitzt, und daß der jüdische Religionsunterricht keineswegs ein bloßes Spiel mit Worten sein darf, da der hebr. Ausdruck hierfür („Talmud Torah") die Unterweisung in den Lehren, Vorschriften und in der Geschichte des Judenthums bezeichnet, wodurch zwar mehr Zeit erfordert, aber auch mehr Gründlichkeit gefördert wird. Der Hauptfactor der religiösen Erziehung soll die Kenntniß der Quellen sein (Bibel, Ritual, Liturgie u. s. w.), der „systematische Unterricht" soll nur nebenher gehen, um eine klare Uebersicht zu erlangen, aber keineswegs zum Hauptgegenstand gemacht werden.

f) ידי יוסף Catologue de la bibliothèque de litérature hebraique et orientale de feu Mr. Joseph Almanzi. Padoue, chez Antoine Bianchi, 8. 1864.

Der hebr. Theil dieses Catalogs ist vom rühmlichst bekannten Gelehrten S. D. Luzatto, angefertigt, und enthält 334 Handschriften, und 1345 Druckwerke. Der Inhalt vieler Werke wird mit Bedauern vermißt, umsomehr als in der hebr. Literatur so viele Werke verschiedenen Inhalts gleiche Namen haben. In der Vorrede bringt der Verf. eine kurze Lebensskizze Almanzi's sammt Angabe seiner Schriften. Almanzi starb als Hagestolze im 59. Lebensjahre.

g) מועדי ערב, Abendstunden, von Jac. Reifmann, 1. Heft, Wilna, 1863, Druck von Fünn u. Rosenkranz (107 S.).

Der scharfsinnige und in der talmudischen Literatur sehr bewanderte Autor hat viel Talent aber wenig Takt in der „Kritik".

In dem angezeigten Werke liefert der Verf. in einem trefflich stylisirten Hebräisch: 1) Bemerkungen (44) zur Bibel, wovon Manches sehr gezwungen ist. Die richtige Ansicht (Nr. 1) über das Wörtchen לעשות im 1. B. M. 2. 3, daß es sich auf שבת bezieht, ist bereits von Nachmanides in seinem Torah-Commentar mitgetheilt worden. 2) Studien (51) in beiden Talmuden, die sehr viel Annehmbares bringen. 3) Notizen (8) zu Midraschim, die auch manches Gute enthalten. 4) Erklärungen (4) verschiedener Grundsätze in der talm. Literatur, wovon letztere (warum der synagogale Dichter R. El. Kallir den bab. Talmud ignorirt und nur den Fußstapfen des Talm. Jerusch. folgt) erst eines genauen Nachweises bedarf. 5) Archäologische Studien (5), die nicht ganz ohne Interesse sind. In

Nr. 5. bringt der Verf. eine Stelle aus dem Torah-Commentar (1. B. M. 11, 4) des R. Bachja b. Ascher (רבנו בחיי, Verf. des כד הקמח), woraus hervorgeht, daß die Erfindung des Blitzableiters schon vor circa 600 Jahren bekannt war, da Bachja im Jahre 1291 ((ה' נ"א) blühte. 6) Definitionen verschiedener (6) Begriffe, die manches Interesse bieten. Die Ausstattung befriedigt.

h) עברי אנכי, Wochenschrift für die Interessen des Judenthums in hebr. Sprache: (4. Wöchentlich ein Bogen. Preis des Jahrg. 5 fl. ö. W.) Redacteur: Baruch Werber in Brody (Galizien).

Die wenigen Blätter (3 — 14), die uns vorliegen bieten manches Gute. Die Leitartikel des Red. sind gut stylisirt, die wissenschaftlichen Notizen sind meistens ansprechend, die Druckfehler aber sind zahllos. Wir halten es bei dem kleinen Raum des Blattes (8 Seiten) für überflüßig, noch eine politische Rundschau zu liefern. Warum schreibt der Red. auf dem Titel statt **A**nochi stets **O**nochi. Es ist übrigens ein erfreuliches Zeichen für die hebr. Sprache, daß im kleinen Galizien zwei hebr. Wochenzeitungen erscheinen. Hoffen wir, daß die Liebe zum jüdischen Schriftthum immer mehr um sich greifen und so veredelnd auf unsere Glaubensbrüder wirken wird.

i) Schriften des Vereins „Mekize Nirdamim" (Erwecker der Schlummernden), herausgegeben von Rabb. L. Silbermann, Red. des Wochenblattes „Hammagid" in Lyck (Preußen), 1864.

Über die Sammlung „geonäischer Gutachten" (שו"ת הגאונים) hat unser gelehrter Freund S. J. Halberstamm in diesen Blättern eine treffliche Recension in hebr. Sprache geliefert. Wir machen nun auch auf die lehrreichen Notizen Steinschneider's in der „hebr. Biblio-

graphie" (המזכיר) 1865, Nr. 45, S. 49—50 aufmerksam. Auf die übrigen Werke werden wir bei Gelegenheit zurückkommen. Es ist ganz überflüßig, auf die Trefflichkeit und Zweckmäßigkeit dieses Vereins hinzuweißen, da für eine geringe Summe (2 Thlr.) jährlich eine große Quantität sehr guter Bücher geliefert wird. Möge die Betheiligung des Publikums zunehmen und immer mehr wachsen, damit die Leiter des Vereins, welche allgemeines Zutrauen verdienen und auch haben, mehr Werke herauszugeben vermögen und dadurch Erkenntniß sich allenthalben verbreite.

k) Schriften des jüdischen „Literatur-Vereins" X. Jahrg.

Es ist uns jetzt nicht möglich, allen Schriften dieses Jahrg. eine ausführliche Beurtheilung zu widmen. Wir werden dies erst in Zukunft thun können, wenn wir eine Rundschau über die Resultate aller 10 Jahrgänge halten werden. Wir bemerken hier bloß, daß es uns freut, die gerechten und billigen Wünsche einiger Gutgesinnten und Unbefangenen theilweise beherzigt zu sehen. Wir meinen hier die „Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Juden und Jutenthum". (Vgl. Jahrg. IV. dieser Zeitschrift, hebr. Vorrede, S. V). Möge die Theilnahme der Leser sich von Jahr zu Jahr steigern.

Bamberg, im Juli 1865.

Rabb. Dr. Kobak.

Briefkasten.

H. Rabb. Dr. Lewysohn in Stockholm: Wir haben Ihnen dreimal geschrieben. Wollen Sie die Fortsetzung über die Opfer einsenden. H. Keller in Wien sandte uns in Ihrem Namen den hebr. Auff. תולדות רב von Ihrem sel. Bruder, aber es war zu spät für dieses Jahr. — Herrn צב"שה: Ihren Brief erhalten, der deutsche Aufsatz kommt wahrscheinlich im nächsten Jahrg. in den Druck. Ein populär-wissenschaftlicher Auff. in deutscher Sprache wird uns sehr willkommen sein. — Redaction des Jewish Messenger in New-York: Die Frankatur Ihres Blattes ist nicht genügend, und zahlen wir wöchentlich 2 Sgr. Porto. Wir bitten darauf zu achten*). — Redaction des Hebrew in San Francisco (Californien): Wollen Sie uns Ihr Blatt regelmäßig in Tausch franco zukommen lassen. — Redaction der „Wiener Mittheilungen" in Wien: Nr. 10, 11 u. s. w. sind uns nicht zugekommen. — Redaction des „Libanon" in Paris: Ihr Blatt ist uns noch nicht zugesendet worden. — H. Senior Sachs in Paris: Wir haben Ihnen Jahrg. 4 des Jesch. geschickt, dagegen von Ihrer רשימה nur Nr. 1 (8 S.) erhalten. — Redaction des המבשר und הנשר: Nr. 20, 21, 26 u. 27 sind uns nicht zugekommen. — Redaction des עברי אנכי: Nr. 1, 2 haben wir nicht erhalten. — H. Rabb. Dr. J. O—m in Ci—z: Wir schrieben Ihnen am 8. Juni d. J. — H. Oberrabb. Dr. W. L. in Dr.: Der längst versprochene Artikel wird uns jetzt sehr nützen. Ihr Auff. kann auch bei uns extra ausgegeben werden. Ihre Bemerkung zu Anm. 5 wird abgedruckt werden. — H. R. K. in Fr. a. M. und H. Sz. in W. antworten wir auf ihre unfreien Auslassungen gar nichts.

*) Dasselbe gilt für die Redaction des „Jewish Record." —

Bamberg, am 20. Juli 1865.

D. Red.

☞ Zur Beachtung! ☜

Vom vierten Jahrgang können für Abonnenten, so weit der kleine Vorrath noch reicht, Exemplare zu herabgesetzten Preisen abgegeben werden.

☞ Ladenpreis des fünften Jahrgangs 3 fl. oder 1 Thlr. 21½ Sgr.

Der Verleger.

Ueber die Opfer des alten Testaments

von

Dr. L. Lewysohn,

Rabbiner in Stockholm.

(Fortsetzung).

§. 36.

Verschiedene Ansichten über die verschiedenen Arten der Friedensopfer.

Fast alle neuern Gelehrten weisen die rabbinische Distinction zwischen נדר u. נדבה ab, die darin bestehen sollte, daß נדר ein Gelübde ohne besondere Bezeichnung des Opferthieres (הרי עלי) war, נדבה hiegegen, wo der Gelobende das Opferthier (הרי ז) namentlich zum Opfer bestimmt. Vergl. Mischn. Kinim 1, 1. Die Rabbinen machen außerdem folgenden Unterschied zwischen תודה und נדר; Ersteres ist zwar ebenfalls ein Gelübdeopfer, jedoch erst in Folge einer wunderbaren Rettung, z. B. aus einem Schiffbruch, einer Krankheit u. s. w., נדר hiegegen sei ein Gelübdeopfer wegen einer erst zu erlangenden Wohlthat von Seiten Gottes, (vergl. Raschi zu Lev. 7, 12). Demnach wären Friedensopfer jedesmal Gelübdeopfer, wobei zwischen נדר u. נדבה noch jener sprachliche Unterschied hinzukommt. Allein demnach könnte

man die Friedensopfer für das ganze Volk am Schabuoth=feste nicht erklären: diese konnten weder תודה sein, da sie nicht an eine gewisse Rettung, sondern an einen gewissen Zeitpunkt des Jahres geknüpft sind, noch konnten sie נדר, oder נדבה sein, da doch bei einer Gesammtheit von einem gemachten Gelübde nicht gut die Rede sein kann. Die Rabbinen benennen diese Opfer: שלמי חובה; soll aber jedes שלם erst in Folge eines Gelübdes stattfinden, dann wäre man gewissermassen zur Ablegung eines Eides verpflichtet, was doch sicherlich nicht angeht. — Es fragt sich überdies, warum der Opfernde in Folge einer außerordentlichen Wohlthat, wie der gedachten Rettung, nicht eher ein Brandopfer gelobte, das ganz der Gottheit anheimfiel, da man ja auch עלה geloben konnte? (§. 21 VII). So gelobte Jiphtach wegen des wichtigen Unternehmens ein Brandopfer (Richt. 11, 31).

Clericus (zu Lev. 7, 16), hält נדר u. תודה für Opfer, welche man in Folge einer erlangten Wohlthat brachte, wobei dem Erstern ein Gelübde voranging; נדבה hiegegen als eine Gabe, die an keine derartige Wohlthat geknüpft ist. Allein das נדר braucht nicht der erlangten Wohlthat zu folgen, wie dies deutlich aus Jona 1, 15; 2 Sam. 15, 8 hervorgeht, wobei durch das נדר erst die Wohlthat erzielt wird.

Scholl (a. a. O. V. 1 S. 108 ff), Winer (R. W. unt. Dankopfer) u. Bähr (a. a. O. II, S. 371 ff.) nehmen נדר u. נדבה für zu erlangende, תודה für erlangte Wohlthat. Letzteres wäre daher im eigentlichen Sinne ein Dankopfer, dessen Wichtigkeit Scholl mit folgenden Worten bezeichnet: „Sofern jedoch dem Gelübde an und für sich ein Einfluß auf die göttliche Willensäußerung zugeschrieben wurde, mochte freilich der Begriff der Dank=bewegung nicht in dem Grunde bei demselben hervor=treten, wie bei תודה, welche sich auf solche göttliche Gnaden=

erweisungen bezog, die ohne alle vorangegangene captatio benevolentiae erfolgt waren, deshalb wird תודה an Einem Tage verzehrt" — (a. a. O. S. 142). Ganz irrthümlich behauptet Lundius (bei Scholl a. a. O. S. 140), daß נדבה niemals auf den Altar kam, sondern den Priestern anheimfiel; vergl. Lev. 7, 16. Nur bei fehlerhaften Thieren konnten נדבות zu einem andern heiligen als zum Altargebrauche bestimmt werden. S. Lev. 22, 23 und hierzu oben Anm. 91.

§. 37.

Das Speiseopfer. — מנחה.

Wir wollen vorerst sämmtliche Speiseopfer namentlich anführen, alsdann im Allgemeinen einige gemeinschaftliche, sowie unterscheidende Ritualien derselben geben und dann bei jedem einzelnen dessen Ritus und Bedeutung ausführlich beschreiben.

Die Speiseopfer hießen: I. Das Beginnopfer, מנחה חינוך. — II. Das Opfer des Hohenpriesters, מנחה חביתין. — III. Substitutionsopfer, מנחה חוטא. — IV. Opfer des Aussätzigen, מנחה מצורע. — V. Opfer des Nasir, מנחה נזיר. — VI. Eiferopfer, מנחה קנאות. — VII. Schaubrode, לחם הפנים. — VIII. Pfingstbrode, שתי לחם. — IX. Garbeopfer, מנחה עמר. — X. Das Mehlopfer, מנחת סלת. — XI. Das Opfer über dem Backblech, מנחה על המחבת. — XII. Das Opfer im Tiegel, מנחה מרחשת. — XIII. Gebackenes Opfer, מנחה מאפה תנור, welches entweder aus dicken Kuchen חלות מצות, oder aus dünnen, runden Fladen רקיקי מצות bestand; endlich XIV. Das begleitende Speiseopfer der Schelamim, welches, wie das Begleitungsopfer der Olah bei den Rabbinen מנחה נסכים heißt. Wir geben nun zunächst einige allgemeine Bestimmungen dieser manigfachen Arten des Speiseopfers.

§. 38.

Allgemeine Bestimmungen der Speiseopfer.

Das Material der Speiseopfer bestand in Weizenmehl, Gerstenmehl, Oel, Weihrauch und Salz [131]). Das Salz dürfte bei keinem Speiseopfer fehlen (Lev. 2, 13). — Gesäuert konnten nur die Pfingstbrode (שתי לחם, ibid. 23, 17) und die Brode zu der Mahlzeit bei den Friedensopfern sein (ibid. 7, 13). — Aus Gerstenmehl bestanden nur das Eiferopfer (מנחת הקנאות, Num. 5, 15) und das Garbenopfer (מנחת עמר, Mischna Sota 2, 1). — Nur das Eiferopfer und das Substitutionsopfer (מנחת חוטא) entbehrten des Oels und des Weihrauchs (Lev. 5, 11; Num. 5, 15). — Nur die im §. 37 aufgezählten Speiseopfer X—XIV konnten freiwillig, oder in Folge eines Gelübdes gebracht werden; die andern I—IX sind durch das Gesetz verordnet. — Es theilten sich Priester und Opfernde in das Begleitungsopfer der Schelamim (Lev. 7, 14 und dazu Raschi); Altar und Priester in die §. 37 aufgezählten Speiseopfer X—XIII; außerdem in das Eiferopfer [132]), in die Schaubrode [133]), das Garbeopfer [134]) und das Substitutionsopfer. — Dem Altare

[131]) Nach den Rabbinen wurde sogar der Opferwein gesalzen.

[132]) Wenn die verdächtigte Frau das Weib eines Priesters war, so wurde das Eiferopfer gänzlich verbrannt.

[133]) Von den Schaubroden wurde indessen nur der Weihrauch ins Feuer geworfen.

[134]) Nachdem die Askara (אזכרה s. unten Anm. 140) verbrannt wurde, so konnte man das Uebriggebliebene einlösen und war es alsdann jeden Fremden gestattet dasselbe zu genießen (Mischna Menachoth 10, 4).

allein fielen anheim die Fälle §. 37, I, II und XIV (Mischna Menachoth 6, 2); dem Priester allein fiel anheim das Speiseopfer der Pfingstbrode (s. Anm. 133). — Andere charakteristische Merkmale, wie in Beziehung des Quantums und der Webe (תנופה) ꝛc. werden wir bei jedem einzelnen Opfer im folgenden §. hervorheben.

§. 39.

Ritus der verschiedenen Speiseopfer.

I. Das Beginnopfer, bei den Rabbinen מנחת חינוך, oder מנחת כהן משיח genannt, wird, Lev. 6, 12—14 verordnet. Es bestand aus einem Zehntel Epha [135]) feinen Mehls, wovon die eine Hälfte des Morgens, die andere Hälfte des Abends verbrannt wurde, nachdem es in einer Pfanne, von Oel durchzogen, zubereitet worden war. Das Quantum des Oels war nach der Tradition drei Loth [136]); die Libation des Weines fehlte bei diesem, wie bei allen selbstständigen Speiseopfern, da dieselbe nur Aggregat der animalischen Opfer war, welche von einem Speiseopfer begleitet wurden. Das Beginnopfer brachte der Priester am Tage seiner Investitur [137]), und in ri-

---

135) Ein Epha hat 432 Eierschalen und deren Volumen; $^1/_{10}$ Epha beträgt, somit $43^1/_5$ Eierschalen; bekanntlich entspricht das Wort חלה der ganzen und ה der gebrochenen Zahl. S. Frankels Monatsschrift 13. Jahrg. S. 299 Anm.

136) Ein Hin hat 12 Loth, oder 72 Eierschalen; 3 Loth also 18 Eierschalen; s. Zool. d. Talmuds §. 256.

137) Das ביום המשח אתו übersetzt Onkel's eben so Jonatan: ביומא דירבון יתיה; es bedeutet also die Investitur im Allgemeinen.

tueller Beziehung schließt sich genau an dieses Opfer das Folgende nämlich:

III. Das Speiseopfer des jedesmaligen Hohenpriesters (Lev. 6, 15), welches מנחת חביתין [wegen des dazu nöthigen Gefäßes מחבת (Pfanne, Backblech)] genannt wird. Es wurde gänzlich und nach der Tradition in derselben Weise wie das vorher beschriebene Opfer verbrannt.

III. Das Substitutionsopfer des Armen, מנחת חוטא, Lev. 5, 11—17. Es bestand aus einem Zehntel Epha feinen Mehls, ohne Oel und Weihrauch. Der Grund dieser Ausnahme erklärt R. Levi aus Barcelona (ספר החינוך Geb. 125) folgendermaßen. Das Oel bleibt mit einer andern Flüßigkeit vereinigt stets auf der Oberfläche[138]) der gemischten Flüssigkeit, und so sollte der Sünder in Ermangelung des Oels seiner Gesunkenheit eingedenk sein; zweitens — und dies gilt für die Bestimmung des Weihrauchs ebenfalls — wurde dem Armen diese kostspielige Zuthat erspart. — Allein Letzteres wäre kein Grund für die Ermangelung des Weihrauchs bei dem Eiferopfer, welches der Mann des verdächtigten Weibes brachte, wobei auf die Vermögensverhältnisse desselben keinerlei Rücksicht genommen wird. — Natürlicher erklärt es Raschi zu Lev. 5, 11, welcher die Worte: כי חטאת הוא commentirt: ואין בדין שיהא קרבנה מהודר[139]). Der Priester nahm von dieser Mincha einen Komez[140]),

---

[138]) Vergl. meine Notiz in Hamagid 4. Jahrg. Nr. 40, Beilage.

[139]) Hier wäre wiederum ein Beleg für unsere Behauptung (§. 28), daß Opfer, welche in den Fällen gebracht werden, wo keine Sünde vorlag, keine eigentliche Sühnopfer waren; denn dieses wäre ein Grund das Oel von dem Opfer des Aussätzigen auszuschließen.

[140]) Nach den Rabbinen wurde der Komez folgender

oder, wie die Schrift diesen Theil benennt, eine אזכרה und warf sie ins Feuer; das Uebrige fiel dem Priester anheim. War der Priester selbst der, welcher das Opfer in Folge seiner Sünde darbrachte, so wurde die Mincha gänzlich verbrannt. Menachoth 74, a).

IV. Das Speiseopfer des Aussätzigen מנחת מצרע (Lev. 14, 10 und 21). Es bestand bei einem Reichen in $^3/_{10}$, bei einem Armen in $^1/_{10}$ Epha feinen Mehls. Dieses Opfer ist kein selbstständiges, sondern eine Zulage der blutigen Opfer als Brand-, Sünd- u. Schuldopfer. Obgleich die beiden letzteren Opfer in gewöhnlichen Fällen kein begleitendes Speiseopfer (bei den Rabbinen נסכים genannt) hatten, so machten doch das sogenannte Sünd- und Schuldopfer des Aussätzigen eine Ausnahme und

---

Maßen von der Mincha abgesondert. Der Priester griff mit den drei mittleren Fingern in den Teig und kneifte ein Stück desselben ab, indem er die Finger nach der innern Fläche der Hand gekrümmt hatte. Mit dem kleinen und mit dem Daumenfinger wurde das nach beiden Seiten hervordrängende Material abgestreift. Die Manipulation geschah mit der rechten Hand (Menachot 1, 2). Anders bestimmt es Bähr (a. a. O. II S. 381) und ihm schließt sich an Thalhofer (die unblutigen Opfer d. mos. Kultus, gekrönte Preisschrift, S. 129). „Denn warum", heißt es bei dem letztern, „sollte man, die wir doch beim blutigen Opfer die besten Stücke ins Feuer kommen sehen, gerade bei den unblutigen so karg gegen Gott gewesen sein?" Indessen darf dann wohl auch gefragt werden, warum überhaupt nur $^1/_{10}$ Epha Mehls genommen wurde? Auch wurde ja von den Schaubroden nicht einmal ein Komez von den Broden, sondern nur der Weihrauch geopfert! Vergl. übrigens über die anthropromorphystische Auffassung im Allgemeinen oben Anm. 12.

theilen sogar auch darin die Natur der gewöhnlichen Beiopfer, daß sie eine Weinlibation hatten (Menachoth 9, b). — Konnte der Arme nur Tauben bringen, so fehlte auch diesen nicht das begleitende Speiseopfer, gegen den gewöhnlichen Kanon, daß Vögelopfer keine נסכים hatten, (Lev. 14, 31; cf. Maimonides: Vorrede zu Menachoth). Dieses Speiseopfer als Beiopfer (מנחת נסכים) schlechthin, hatte keinen Weihrauch (Menachoth 5, 3). Der Priester erhielt wie von allen Beiopfern Nichts.

V. Das Speiseopfer des Nasir (Num. 6, 15,—18) bestand in zwei Arten. Die erste begleitete sein Brand- und Friedensopfer und gehört daher zu dem Falle §. 37, Nro. XIV; die andere war die Zuthat zu dem Dankopfer. Sie bestand aus 10 dicken und 10 dünnen Kuchen mit Oel durchzogen. Sie ist nicht eine מנחה im eigentlichen Sinne, indem sie wie לחמי תודה (Lev. 7, 11—15) nicht als eigentliches Speiseopfer gebracht wurde. Vgl. Menachoth 76, b, und können wir einer weitern Darstellung dieser Opfergabe uns enthalten.

VI. Das Eiferopfer מנחת הקנאות, oder מנחת זכרון (Num. 5, 15) ist dasjenige Opfer, welches der Mann einer verdächtigten Frau brachte, wenn er vom Verdacht der Untreue seiner Frau gequält, die Wahrheit erforschen wollte. Es bestand in $^1/_{10}$ Epha Gerstenmehls, ohne Weihrauch und Oel; der Priester opferte davon einen Komez (ibid. 5, 26) und behielt das Uebrige für sich [141]. War der Ehemann selbst ein Priester, so wurde die Mincha gänzlich verbrannt. Dieses Opfer bedurfte תנופה und הגשה und beide Begriffe definirt die Mischna (Menachoth 5, 6) derart, daß הגשה das Hinbringen

---

[141]) Der dem Priester zufallende Theil des Speiseopfers heißt bei den Rabbinen: שירי מנחות.

nach der Westseite, die תנופה das Weben an der Ostseite des Altares bezeichne.

VII. Die Schaubrode, לחם הפנים (Nehem. 10, 34: לחם המערכת Num. 4, 7: לחם התמיד [142]) bestanden aus zwei Reihen, je zu sechs Broden, die nach Verbrennung des Weihrauchs (Anm. 133) gänzlich den Priestern anheimfielen. Nach Philo (De vict. p. 836) bedeutet die Zahl: Zwölf die Anzahl der Monde; nach Josephus (Antiq. 3, 10) die Anzahl der Stämme; nach Ursinus (Annal. sacr. P. I Lib. VI 9, 31 p. 374) soll auf jedem Brode der Name eines Stammes verzeichnet gewesen sein, was aber unwahrscheinlich ist. Bei diesem Opfer fehlten תנופה und הגשה (Menachoth 5, 6).

VIII. Die Pfingstbrode שתי לחם. Man brachte dieselben am 50sten Tage von dem Tage ab gerechnet, an dem man das Omer (s. folg. Num.) brachte. Man nahm drei Sata (ג סאין = einer Epha) Weizen und siebte das gemahlene Mehl derart, daß $^{2}/_{10}$ Epha des feinsten Mehls gewonnen wurde. Von diesem (Menachoth 6, 6) knetete man jedes Brod besonders (ibid. 111, 1) und nahm Sauerteig hinzu, weshalb sie nach der Webe (Lev. 23, 20; Menach. 5, 6) dem Priester zufielen. Sie heißen in der Schrift: מנחה חדשה (Lev. 23, 16), לחם תנופה (ibid. 17), לחם הביכורים (ibid. 20). Von der letzteren Benennung wird das Wochenfest יום הביכורים benannt (Num. 28, 26). — Ueber jenes Quantum ist noch zu bemerken, daß die $^{2}/_{10}$ Epha wahrscheinlich getheilt wurden, so daß je ein Brod aus $^{1}/_{10}$ Epha bestand; die Schrift erwähnt nur bei den Schaubroden, daß je eins dieser Brode aus $^{2}/_{10}$ Epha bestand (Lev. 24, 5) und auch Josephus (Antiq. III,

---

[142]) Weniger allgemein sind die Benennungen: לחם פנים (Exod. 25, 30) und לחם לאזכרה (Lev. 24, 7).

10, 6) sagt allgemein über die Pfingstbrode: „Sie brachten Gott Brod von gedörrten Gersten, zwei Zehntel, mit Sauerteig zubereitet."

IX. Das Garbeopfer, מנחת עמר (Lev. 23, 11). Am 16. Nissan (ממחרת השבת, d. i. am Tage nach dem ersten Festtage [143]) wurde von frischen Gerstenähren eine Garbe genommen. Diese wurde gedörrt (ibid. 2, 14) und daraus ein Omermaaß genommen, welches mit Oel und Weihrauch vermischt und hiervon ein Askara geopfert wurde. Bevor diese Mincha dargebracht wurde, durfte von der neuen Ernte nicht genossen werden (ibid. 23, 14; Jos. 5, 11). Der übrige Theil gehörte den Priestern. Das Omer wurde gewebt (Lev. 23, 11 u. ob. Num. VII). Nach den Rabbinnen fand die Webe mit dem genommenen Maaße, nach der LXX und der Vulgata mit der Garbe statt. — Bei den Rabbiner heißt unser Opfer noch: מנחת בכורים (Lev. 2, 14 und dazu Raschi; s. auch Ibn Esra zu Nehem. 10, 36, der שתי לחם und עמר unter בכורי אדמה versteht).

X. Das Mehlopfer, מנחת סלת (Lev. 2, 1). Jedes freiwillige, private Speiseopfer mußte von feinem Weizenmehl sein, da die Gerste, wie erwähnt nur in wenigen Fällen (VI und IX) genommen wurde. Bei dieser Mincha nahm der Priester einen Komez vom Teige, bei den folgenden Speiseopfern hiegegen erst nachdem sie gebacken wurden (Menachoth VI, 1). Der übrige Theil des Teiges gehörte den Priestern. Bei diesem, wie bei folgenden Minchaopfern war Oel und Weihrauch, dahingegen wurde es nicht gewebt (ibid. V. 3, 5).

---

[143]) Vergl. Bartenoro zu Menach. X 3; so wie auch Josephus Antiq. III, 10, 5):

XI. Das Opfer auf dem Backblech, מנחה על המחבת (Lev. 2, 5), sogenannt wegen des Backapparates. Die Mischna macht den Unterschied zwischen מחבת und מרחשת, daß erstere ohne, die letztere dagegen mit einer כיסוי versehen war, und Maimonides versteht hierunter den Rand; demnach wäre מחבת eine Blechfläche, so daß der Teig zuvor hart geknetet sein mußte; das Oel wurde demnach auch erst dann, nachdem das Gebackene in Stücke zerbrochen wurde, auf die Mincha gegossen (Lev. 2, 6[144]). Nach Ibn Esra war מחבת eine Schüssel, welche mit einer zweiten zugedeckt wurde, was also jedenfalls (ob wir כיסוי durch „Rand", oder „Deckel" erklären) gegen die Tradition ist.

XII. Opfer im Tiegel, מנחת מרחשת (Lev. 2, 7). Nach Ibn Esra wird das Gefäß sogenannt von dem „Rauschen", „Brodeln"; nach der Mischna ist es ein Gefäß mit hohem Rand, so daß die Speise weich sein konnte. Bemerkenswerth ist, daß Jonathan den Ausdruck: מאלה (Lev. 2, 8) nicht im Sinne der Rabbinen (אחד מן המינים הללו) auf die Arten der Opfer (Menachoth 60, b), sondern auf Arten des Materials (סמידא ומישחא) zu beziehen scheint; aber warum ist nicht auch לבונתא berücksichtigt?

XIII. Gebackenes Opfer, מנחה מאפה תנור (Lev. 2, 4). Nach Rosenmüller backte man über Kieselsteinen, so daß die Brode löcherartige Vertiefungen erhielten; nach Jahn war תנור ein irdener Krug, an dessen erhitzte Wände man die Teigmasse anklebte, worüber ausf. zu vgl. Thalhofer (a. a. O. S. 121). Dieses Opfer bestand entweder aus חלות, Kuchen, die mit Oel geknetet wurden,

---

[144]) Nach einigen wurde das Oel vor dem Zertheilen auf die Mincha gegossen (עליה Lev. 2, 6 singul.) Es ist hier also eine Art Hysteron Proteron.

oder aus רקיקים dünnen, runden Fladen, welche mit Oel nur bestrichen wurden. Die Rabbinen theilen bei Aufzählung der Speiseopferarten diese Mincha deshalb in zwei Arten (s. ספר החינוך Geb. 116). — Hiermit schließen wir die selbstständigen Speiseopfer, die entweder Gemeinde- (die Fälle VII, VIII und IX), oder Privatopfer (alle übrigen Fälle) waren, und berühren schließlich die allen dieser Arten entgegengesetzte Gattung, nämlich:

XIV. Die unselbstständigen, oder die begleitenden Speiseopfer, bei den Rabbinen מנחת נסכים genannt. Diese war dreierlei Art; a) es begleitete das tägliche Brandopfer (Num. 28, 1—29, 15); dieses Speiseopfer (über dessen Mannigfaltigkeit in Beziehung des Quantums Mehls, Oels und Weines gedachte Bibelstelle ausführlich zu vergleichen ist) wurde gänzlich verbrannt (Menachot VI, 2); b) es begleitete das von Privaten freiwillig, oder in Folge eines Gelübdes dargebrachte Brandopfer (Num. 15, 1—10) und auch dieses Opfer wird ganz verbrannt, u. c) begleitet es Privatfriedensopfer (Lev. 7, 12). Es bestand aus חלות, die zugleich gesäuert werden konnten, aus רקיקים und aus in Oel geröstetem Mehl, סלת. Von den Broden erhielt der Priester je Eins (ibid. 7, 14).

§. 40.

Das Trankopfer. — נסך.

Im Pentateuch ist nur vom Trankopfer des Weines die Rede. Es wurde mit jedem Brand- und Friedensopfer verbunden und war stets mit einem Speiseopfer vereinigt. Die Quantität war nach dem Material des Hauptopfers verschieden. (Num. 15, 5—9). Die Qualität bestimmt die Tradition (Menachoth VIII, 6); der Wein

durfte nicht süß und mußte roth sein[145]). Es durfte aber auch wahrscheinlich als Surrogat — das Siccerum, שכר genommen weeden; vergl. ob. Anm. 72. — Nach der Tradition (Sebachim IV, 2) soll der Wein in eine Röhre an einem Winkel des Altars gegossen worden sein. Nach Josephus (Antiq. III, 9, 4) habe man ihn um den Altar gegossen. — Warnekros(a. a. O.) vermuthet, man habe einen Theil des Weines auf die Stirn des Opferthieres gegossen; diese Ansicht, sowie die des Lasaulx (Sühnopfer rc. S. 22) u. Cramer De ara exteriori bei Ugol. tom. X §. 2, S. 314), daß man den Wein über dem Opferthier in die Flamme gegossen habe, gründen sich auf die Analogie des heidnischen Kultus[146]) und verdienen beide Ansichten mit Recht als antiquirt anzusehen. — Das heidnische Bluttrankopfer wird Ps. 16, 4 erwähnt.

§. 41.

Bedeutung des Trankopfers.

Die Trefflichkeit des Weines (Richt. 9, 13) war Grund bei allen Völkern, ihn zur Libation zu gebrauchen, und dies mochte gerade der Grund gewesen sein, daß der Wein bei den eigentlichen Sühnopfern fehlte; es sollte hierdurch der Opfernde des Mißverhältnisses zwischen sich und Gott um so lebhafter sich bewußt werden, als seine sonst aus den besten Gegenständen bestehende Gabe an

---

145) Man beachte das bei Homer häufig vorkommende „funkelnden (d. h. rothen) Wein spenden". Vergl. auch Ovid met. VII. 593 und Fast. I, 357.

146) Z. B. bei Homer: (Jl. XI 755).

Gott, dennoch durch die Abwesenheit des allerliebsten Weines eine Mangelhaftigkeit andeutete, die der sühnbedürftige Mensch in sich selbst suchen muß. Die Unvollständigkeit des Opfers und zwar durch Mangel des allerbesten Bestandtheils, sollte den Opfernden das in Folge der Sünde gestörte Verhältniß zum Bewußtsein bringen. — Maimonides, der die ganze Opfertheorie als bloße-Opposition gegen das Heidenthum erklärt, kann sich den Gebrauch des Weines, der doch bei allen Völkern in Anwendung gebracht wurde, nicht erklären; vergl. ob. §. 16. — Dahingegen sucht Spencer (a. a. O. p. 758 ff.), der im Wesentlichen der maimunischen Ansicht ist, jene Verlegenheit durch folgende Gründe zu heben. Der Gebrauch des Weines sollte im mosaischen Kultus gerade durch seine Anwesenheit eine Emendation des heidnischen Kultus beabsichtigen. Die Heiden opferten nämlich nur einen Theil des Weines, den andern Theil tranken die Opfernden, bei dem mosaischen Opfer sollte hingegen weder der Priester, noch der Opfernde den Wein genießen. Bei den heidnischen Opfern wurde ferner der Wein zuweilen völlig ausgeschlossen, so bei den Opfern, die man der Ceres darbrachte, weil diese nur als Göttin der Saaten angesehen wurde, im mosaischen Kultus hingegen erscheint Gott nicht als Schöpfer eines bestimmten Theils der Schöpfung, sondern als Schöpfer des Universums. Endlich wurde bei den heidnischen Opfern der Wein zuweilen mit Honig, Milch u. s. w. vermischt, im mosaischen Kultus hingegen mußte es reiner Wein sein, der zur Libation gebraucht wurde.

Allein alle diese Gründe befriedigen nicht ganz. Was den ersten betrifft, so hätte die Quantität des Weines eine viel größere sein müssen; bei dem ohnehin kleinen Maaße konnte es wohl nicht angehen, daß er zwei- oder gar dreifach getheilt werde (vergl. Winer R. W. unt.

Maaße). Die Trunkenheit ist den Priestern übrigens ausdrücklich (Lev. 10, 9) verboten. Es läßt sich aber andrerseits fragen, warum nicht die Priester auch beim Weine, wie dies der Fall bei dem übrigen Opfermaterial ist, gebührend bedacht wurden? (Vergl. §. 12). Wäre Spencers Grund maaßgebend, so durften die Priester vom Opfer gar nichts erhalten. — Sollte ferner durch das Trankopfer gezeigt werden, daß Gott Schöpfer des Universums ist, so wäre es auch billig, daß auch Baumfrüchte geopfert würden, und ist überhaupt der Kreis des Opfermaterials für diesen Zweck viel zu beschränkt. — Schließlich war im mosaischen Kultus auch gemischter Wein nicht ausgeschlossen (vergl. ob. Anm. 72 und §. 38 Anm. 131). Der einfachste und wohl der richtige Grund für den Gebrauch des Weines ist daher seine Vortrefflichkeit.

§. 42.

Zweite Klasse von Opfern.

Wir kommen jetzt zu einer andern Klasse von Opfern, die sowohl in ihrer Natur, wie auch in ihrem Ritual von den bis jetzt behandelten sich unterscheiden. Hierzu gehören: 1) das Opfer der rothen Kuh (Num. 19, 1), 2) das Opfer bei einem stattgehabten Morde, wo der Mörder unentdeckt blieb (Deut. 21, 1—9), 3) das Asasel-opfer (Lev. 16, 21—23), 4) das Erstgeburtsopfer (Exod. 13, 14—16), 5) der Zehnt von Viehstücken (Lev. 27, 32) und 6) das Passaopfer (Exod. 12, 1—11).

Alle diese Opfer, mit Ausnahme des dritten, entbehrten der Handauflegung auf das Haupt des Thieres. — Das erste, zweite und dritte Opfer kam überhaupt nicht auf den Altar. — Keines dieser Opfer begleitete ein

Speiseopfer. — Bei dem zweiten und dritten Opfer fehlte der Ritus des Blutsprengens gänzlich, bei dem ersten und sechsten fand eine eigene Manipulation mit dem Blute statt, über das Blutsprengen des Zehntopfers (s. den betreffenden §). — Bei dem ersten (Num. 19, 2), dem zweiten (Deut. 21, 13) und dem vierten Opfer (ibid. 15, 19) durfte mit demselben niemals eine Arbeit verrichtet werden.— Das Gemeinschaftliche dieser Opfer bestand darin, daß alle fehlerlos sein mußten [147]) und daß sie nicht in Folge eines Gelübdes gebracht werden konnten; vgl. Anm. 102.

§. 43.

Das Opfer der rothen Kuh. — פרה ארומה.

Von dem Gelde des Tempelschatzes kaufte man das Opferthier, da es zu einem gemeinsamen Zwecke für das ganze Volk dienen sollte [148]). Beschreiben wir zuvor sein Ritual. Es mußte eine fehlerlose, ganz rothe [149]), junge Kuh sein [150]). Es durfte noch kein Joch, nach den Rab-

---

[147]) Ueber die Fehlerlosigkeit des zweiten Opfers vgl. Maimuni: ה' רוצח X, 2. Nach der Mischna Sota IX, 5 durfte das Opfer Leibesfehler besitzen.

[148]) Abravanel's Worte: שהפרה תהיה משל צבור übersetzt Bähr (a. a. O. II S. 498) fälschlich durch: i. e. vacca est symbolum concionis.

[149]) Zwei schwarze, oder andere als rothe Haare am Körper des Thieres machten es zum Opfer unbrauchbar. Bochart (De animal. P. 1 col. 290) sieht in dieser Bestimmung der Rabbinen eine Kleinkrämerei, die aber Spencer (a. a. O. p. 845) in Schutz nimmt.

[150]) Vergl. §. 20 Num. 10 über den Namen des Opfers, wo wir die Ritualbestimmungen Betreffs der Farbe und des Altars näher besprachen.

binen überhaupt Nichts auf sich getragen haben, außer etwa den Strick, der zur Bewachung des Thieres nothwendig war (Maim. Absch. פרה ארומה I, 7)[151]). Die Kuh wurde von einem gewöhnlichen (nicht hohe-) Priester[152]) außerhalb des Lagers, sammt einem gewissen Quantum Zedernholzes, Ysops und rother Wolle[153]) daselbst gänz-

---

[151]) Die Aegypter betrachteten das Vieh als heilig, sobald es das Joch trug; das mosaische Gesetz nimmt keine Rücksicht darauf, sobald es ein wirkliches Opfer ist; פרה ארומה und עגלה ערופה hiegegen, ganz und gar vom Altare ausgeschlossen und somit Opfer im uneigentlichen Sinne, durften kein Joch getragen haben (Kerem Chemed 6. Bd. S. 79); mit der Erstgeburt welche mit dem ersten Augenblick des Lebens bereits zum Opfer bestimmt ist, durfte natürlich überhaupt keinerlei Arbeit verrichtet werden.

[152]) Nach den Rabbinen (Maim. ibid. cap. 1, §. 11) war diese Bestimmung nur bei der ersten, unter Mose's Beisein geschlachteten rothe Kuh; indessen konnte die gesetzliche Vorschrift darin ihren Grund haben, daß der Hohepriester wegen der eintretenden Verunreinigung, die bis zum Abend dauerte, in der Function des öffentlichen Cultus, wo seine Gegenwart nöthig war und nicht vertreten werden konnte, vermißt werden durfte.

[153]) Den Ausdruck שני תולעת, welcher Exod. 25, 4 in umgekehrter Wortordnung vorkommt, übersetzt man entweder durch: „Hochrothe Wolle", von שָׁנַן, oder durch: „Zweimal in Kermes gedauchte Wolle" von שֵׁנִי; vergl. Bochart (Hieroz. II, 4, 27). In meiner Zoologie d. Talmuds S. 349 machte ich darauf aufmerksam, daß die LXX nur zu Exod. 25, 4 und Jonathan nur zu Num. 19, 6 das Wort שני pointirten. — Ueber das Quantum dieser Zuthat (צמר צבוע) vgl. Maim. (ibid. cap. III, §. 2).

lich verbrannt [154]). Das vom Priester aufgenommene Blut wurde in der Richtung nach dem Heiligthume hin siebenmal [155]) gesprengt. Sämmtliche Personen die dabei fungirten, blieben bis zum Sonnenuntergang unrein. Die durch das verbrannte Opfer gewonnene, mit frischem Wasser vermischte Asche diente zum Lustationsmittel für die durch Berührung eines Leichnams unrein gewordene Person.

§. 44.

Bedeutung dieses Opfers.

Auch hier soll der Opfernde, d. i. das Volk, den Eindruck empfinden, der auf die Gesinnung hervorzubrin-

---

[154]) Voran ging jedoch natürlich das Schlachten des Thieres. Zeller (De vacca rufa, Amstelod. 1711, pag. 339) bezieht ושחט auf Eliezer und zwar im Sinne von ישחיט; die LXX hingegen übersetzen: „und sie werden schlachten," soviel wie ושחטו.

[155]) Ich schrieb im Literaturblatt des Orients, 1849 Nr. 13: „Die Zahl 7 spielt bekanntlich in den biblischen Schriften eine große Rolle, was der Speculation neuerer Gelehrten viel Spielraum geboten hat. Vergl. Bähr (a. a. O. 1, S. 181) und Kreuzer (symb. 2, 1, S. 161). Mag es mir gestattet sein, den vielfachen Vermuthungen eine andere hinzuzufügen. Zeit und Raum sind identisch und untrennbar von jedem Dinge; die drei Momente der Erstern und die vier Richtungen (nicht Dimensionen) des Letztern mögen jener Zahl die Bedeutung gegeben haben." — Später hat M. Mohr (im Meged Jerachim 4. Heft S. 47) ganz in derselben Weise die Bedeutung der Siebenzahl erklärt; mein obiger Beitrag im L.-Bl. d. Or. schien ihm unbekannt (?) gewesen zu sein.

gen das Opfer bestimmt ist. Hatten die früher erwähnten Opfer den Zweck, dem Menschen seine Würde und seine Abhängigkeit von Gott zu zeigen (§. 6), so sollte ihm dieses, unser gegenwärtiges Opfer, lehren, auf welche Weise er die geistige Höhe der Sittlichkeit erringen und wodurch er in den allgemeinen Geist, in Gott, eingehen könne. Der Kampf des geistigen und des sinnlichen Princips in der Natur des Menschen macht seine Würde vor der übrigen willenlosen Schöpfung aus; aber nur die gänzliche Bekämpfung des Sinnlichen, der völlige Sieg der sittlichen Freiheit, macht ihn seines höhern Ursprungs werth. Die Aufgabe dieses Kämpfens wird dem Menschen beim Anblick unseres Opfers zum klaren Bewußtsein gebracht. Der Mensch soll den Gegentatz seines Wesens erkennen und ihn bekämpfen. Gerade aber dieser Gegensatz ist das Hauptcharakteristische unseres Opfers, welches zugleich die Vernichtung, d. h. die Bekämpfung der Gegensätze in seinem Rituale darstellt. Wir wollen nur eine kurze Bemerkung vorausschicken. Die rothe Farbe war im Alterthum das Bild der Schuld und der Sünde (s. Jes. 1, 18 und ob. Anm. 83) [156]); ferner galt eine durch das Joch noch nicht gebändigte Kuh als das Bild des Trotzes und des Muthwillens (Hos. 4, 16), und so stellte das Opfer — rothe, junge Kuh — die personificirte Sünde dar. Betrachten wir nun das Ritual, so bestand es darin, daß 1) der functionirende Priester

---

[156]) Deshalb heißt so häufig דם „Blut" und „Schuld"; (Matth. 27, 24) und eine ähnliche Phrase Ezech. 33, 4 und außerdem sehr häufig; auch das lateinische sanguis hat die doppelte Bedeutung: Blut und Blutschuld, oder Mord. — דם ist durch Apheresis von אדם entstanden; vgl. ob. §. 20, Num. 10.

unrein wurde, während das Opfer selbst den Zweck der Lustration hatte: 2) Zu den Zuthaten gehörten Ysop und Holz von Cedern; beide aber werden als Extreme der Größe bezeichnet (1 Kön. 5, 13 und hierzu Moëd Katan 25, b und Ibn Esra zu Lev. 14, 6); 3) es gehörte hierzu ferner die in Kermes getauchte Wolle (s. Anm. 153). — Die weiße Wolle (Ps. 147, 18) bildet aber den Gegensatz zur rothen Farbe (Jes. 1, 18), endlich 4) wurde die Asche, das Bild des Todes, die möglichste Zerstörung eines Dinges mit fließendem Wasser (מים חיים), dem Bilde des Lebens, vermischt. — In dem ersten Gegensatz wird der Gegenkatz in der menschlichen Natur im Allgemeinen dargestellt. Der Priester wurde unrein, ein anderer rein: es sind also zwei Principe, das geistige und das sinnliche, zwischen welchen des Menschen Streben gelegt ist. — Ysop und Cedernholz wurden zusammengebunden; hier wird die Vereinigung der Gegensätze in der menschlichen Natur bezeichnet. Der Mensch steht nicht außerhalb der Gegensätze, sondern schließt diese in sich und siegt indem er zugleich sich selbst bekämpft. — Die rothgewordene, früher weiß gewesene Wolle, zeigt die innigste Vereinigung der Gegensätze. Die Seele selbst, die Werkstatt der Gedanken, schließt beide Seiten in sich, welche unzertrennbar von einander zu sein scheinen. Der vierte Gegensatz aber lehrt die Bekämpfung des Sinnlichen; denn wie die Asche vom fließenden, frischen Wasser durchdrungen, ja gänzlich aufgelöst wird, so muß das Geistige im Menschen siegen, muß das Sinnliche durch dasselbe veredelt, ja schließlich ganz verdrängt werden.

Demnach hatte unser Opfer einen rein symbolischen Character, und obgleich hierdurch für die subjective Auffassung ein weites Feld gegeben ist, so kann doch nur die Auffassung einige Geltung beanspruchen, welche entweder sämmtliche, oder doch die meisten Ritualien unseres

Opfers in's Auge faßt und von einem Grundgedanken ausgeht, der durchgängig auf gedachte Ritualien anwendbar ist.

§. 45.

Beziehung dieses Opfers zu den früheren Opfern.

Man könnte aus dem Umstand, daß die Schrift unser Opfer חטאת nennt, (Num. 19, 9) dasselbe in nähere Beziehung zu den eigentlichen Sühnopfern bringen; man hat, wie wir wieder später sehen werden, aus diesem Grunde das weibliche Geschlecht des Opfers erklärt; allein schon Raschi bemerkt richtig, daß חטאת hier nicht: „Sühnopfer", sondern „Reinigung" bedeute, und so erklärt es auch Maim. (more Neb. 3, 47). Es konnte schon aus dem Grunde kein Sühnopfer im engern Sinne sein, da dessen Blut nicht auf den Altar kam, an welches Ritual die Sühnkraft des Opfers geknüpft ist (Lev. 17, 11). Es steht diese Bestimmung nicht im Widerspruch mit Lev. 16, 14—17, wo das Blut gegen den Vorhang gesprengt wurde, da von diesem Sühnopfer bereits beim Schlachten das Blut auf den Altar kam. Ebensowenig widerspricht der allgemeine Kanon vom Blutsprengen der Stelle Lev. 14, 7, da die hier erwähnte eigene Manipulation mit dem Blute Nichts mit der Sühne und nur Reinigung zu bewirken hatte. Noch weniger darf es auffallen, daß das Asaselopfer (Lev. 16, 5) חטאת heißt, obwohl sein Blut nicht auf den Altar kam, da obiger Kanon nur auf die Opfer Bezug hat, welche in normaler Weise geopfert wurden, wobei besonders priesterliche Function stattfand. Das Asaselopfer, obgleich חטאת genannt, kann doch wegen seiner ganz besondern Behandlung eher zu den im Eingange des §. 13 erwähnten Sühnmitteln,

als zu den eigentlichen blutigen Opfern gezählt werden; denn im andern Falle wäre der im gedachten §. citirte rabbinische Kanon: אין כפרה אלא בדם (Sebachim 6, a) unerklärlich.

Unser Opfer trägt daher eher noch den Character des Brandopfers, ist aber in der That nichts anderes als Lustrationsopfer, wie es die Schrift selbst (Num. 19, 11) bestimmt. Trotzdem suchte man in der ältern Periode der Exegese ein Moment der Sühne in näherer Beziehung auf die Sünde wegen des goldenen Kalbes (תבוא פרה ותקנח על בנה) hervorzuheben, worauf wir aber nicht näher eingehen wollen.

Ueber die Stellung unserer Opfervorschrift in den Numeris machten sich schon früh die verschiedensten Ansichten geltend. Chiskuni, Jalkut Rëubeni u. A. behaupten, es sei ein solches Opfer bereits bei der Einweihung der Stiftshütte bereitet worden, wobei Mose selbst die Function des Priesters übte. Raschi, Ibn Esra, Samuel Sirsa (Verf. des מקור חיים) u. A. lassen das Gebot noch früher und zwar bereits am Sinai verordnet sein. R. Moses Alfeles (Verf. des ויקהל משה) läßt zu allen früheren Verunreinigungen die Asche des theilweise außerhalb des Lagers verbrannten Sündopfers (Lev. 8, 17) nehmen. Andere endlich sehen hierin überhaupt eine Art Hysteron-Proteron (לא נאמרה כסדר)

§. 46.

Kritik der verschiedenen Ansichten über dieses Opfer.

Die älteren jüdischen Gelehrten erklärten, wie wir im vorhergehenden §. angedeutet haben, das Geschlecht dieses Opfers dadurch, daß es wie eine Mutter für ihr Kind, die Sünde wegen des goldenen Kalbes sühnen

sollte, oder daß es ein Typus der Nation wäre u. d. m. Allein wir haben bereits im §. 2 über die Würdigung der Typik im Allgemeinen gesprochen, und brauchen hier nicht weiter auf dieselbe einzugehen.

Spencer betrachtet, wie gewöhnlich, auch dieses Opfer als Oppositionsmittel gegen das Heidenthum. Er sagt: „Das Opfer mußte eine Kuh sein, weil die Aegypter diese als der Isis geweiht verehrten. Zweitens weil Jene einen völlig rothen Ochsen dem Typhon weihten, so wurde im Gegensatz zu diesem ein weibliches Thier genommen. Jung mußte die Kuh sein, weil man solche in Aegypten als der Luna geweiht für heilig ansah; aus einem ähnlichen Grunde mußte sie roth sein, weil die Aegypter dem Teufel (Typhon), dem Mörder des Osiris, welchen man von rother Farbe sich vorstellte, einen rothen Ochsen opferten[157]; unser Opfer sollte daher eine Beleidigung gegen den Teufel sein[158]. Das Opfer dürfte schließlich kein Joch getragen haben, weil Aegypter, Griechen, Römer u. a. Völker ebenfalls solche Opfer vorzogen."

Allein wer vermißt bei dieser Masse von Willkührlichkeiten nicht die vor Allem nothwendige Consequenz! Bald sollte das Opfer deshalb eine Kuh sein, weil die Aegypter sie verehrten, und doch sollte eben dieses Opfer von rother Farbe sein, weil Jene diese Farbe verachteten. Die Farbe war nöthig, weil ein derartiges Opfer dem Typhon dargebracht wurde, aber gerade aus diesem Grunde durfte es wiederum kein männliches Thier sein.

---

[157]) Die Aegypter haßten deshalb Menschen, Thiere u. s. w., welche diese Farbe hatten.

[158]) „Deus bovem integre rufum soleniter immolari voluit, ut diabulum infuriarum ageret." (a. a. O. pag. 182.)

Opposition soll überhaupt das Characteristische des Opfers sein, aber man bequemte sich vielen heidnischen Völkern darin zu folgen, daß das Thier kein Joch getragen haben durfte. Wir glauben, daß jede andere Erklärung kaum mißlungener sein durfte.

Spencer erwähnt einige andere Ansichten, die er zwar als „falsas aut inanes" bezeichnet, die aber wegen ihrer Einfachheit mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben. Man erklärt nämlich die rothe Farbe dadurch, weil diese entweder sehr schätzbar [159]), oder weil sie bei den Arten dieser Thiere am häufigsten war, wodurch zugleich eine Erleichterung bezweckt wurde. Es wäre hingegen nur einzuwenden, warum denn nicht auch andere Opfer, z. B. das vorzüglichste Opfer עלה, dieser Auszeichnung sich erfreute? Auch ist der ökonomische Punkt auf ein so seltenes Opfer nicht gut anwendbar. — Spencer meint, das Opfer müßte schon aus dem Grunde ein weibliches Thier sein, weil es ein חטאת war, das stets, so oft es in wichtigen Fällen (?) dargebracht wurde, ein weibliches Thier sein mußte. Hierin aber verkannte Spencer die eigentliche Tendenz unseres Opfers, worüber wir im vorhergehenden §. gesprochen; und auch der Umstand, daß das Opfer außerhalb des Lagers verbrannt wurde, ist nicht wichtig genug, um ihm die Natur der Sühnopfer für die

---

[159]) S. Reland Antiq. II §. XXIII. So bezeichnet Muhamed (koran Sur. 2, V. 65) die Farbe als חשׂר אלפאצׂרע (לונהׂר). Muhamed verräth auch bei unserm Gegenstande seine Unwissenheit in der heiligen Schrift. Er bestimmt den Zweck dieses Opfers mit den Worten: קתלתם נפשׂא פאדראתם פיהא ואללה מחריג מה כנתם תכתמל (a. a. O. Sur. 2, V. 67). Wahrscheinlich dachte der Prophet bei diesen Worten an das Opfer Deut. 21, 1 ff., welches den Mörder entdecken sollte.

Gesammtheit zu vindiciren; passender ist hierfür ein anderer Grund, der nämlich, daß die Asche, die so wichtig war und selbst zur Lustration diente, auf einem reinen Orte gesammelt werde. Auch könnte gegen die Erklärung des Opfers als חטאת geltend gemacht werden, daß bei ihm das Auflegen der Hände fehlte.

Zeller (a. a. O. S. 527) giebt nach Vorgang Abravanel's, Maimuni's u. A. den Grund für das Verbrennen außerhalb des Lagers an, daß das Opfer an und für sich verunreinigend war, und so durfte es nicht in der Nähe, oder gar innerhalb des Tempels geschlachtet werden. Wir hätten von unserm Standpunkt hiergegen Nichts einzuwenden, können uns aber nicht enthalten auf eine andere Stelle im Werke des gedachten christlichen Gelehrten (a. a. O. S. ¿01) hinzuweisen, wo derselbe im gedachten Ritual einen Typus der christlichen Kreuzigung außerhalb Jerusalems sieht. Wo bleibt hier die Logik?

Das Blutsprengen erklärt Spencer dahin, weil dieser Ritus bei allen wichtigen Opfern stattfand. Allein warum wurde das Blut des Asasels (des Sühnopfers) oder der in Folge eines Mordes gebrachten Kalbin nicht gesprengt? Der Grund ist wohl einfach der, daß bei diesen zwei Opfern die Function der Priester entweder ausgeschlossen, wie bei dem Asasel (Lev. 16, 22), oder entbehrt werden konnte, wie dies beim zweiten Opfer der Fall ist (Deut. 20, 4). Die Hauptfunction der Priester war aber eben der Act des Blutsprengens, weshalb dieselbe auch da stattfand, wo die Sühne nicht nothwendig der Zweck des Actes sein sollte. — Der Talmud vindicirt unserm Opfer nicht das Moment der Sühne, er pointirt zwar an mehreren Stellen dessen Benennung חטאת; so heißt das Opfer überhaupt חטאת, oder פרח חטאת (s. insbesondere Cholin 11, a u. Maimuni zu Edioth

3, 2); allein er stellt an sehr vielen Stellen (citirt in Tos. Ab. Sara 23, b. s. v. אלא מעתה) den Kanon auf, die rothe Kuh war bloß קדשי בדק הבית, d. h. sie besitze keinen heiligen Character, wie dies bei den wirklichen blutigen Opfern der Fall ist; Raschi drückt sich (Schebuoth 11, b) aus: אינה מקדשי מזבח ליקדש קדושת הגוף und aus Tos. Joma 63, b. s. v. ולא אוציא geht deutlich hervor, daß der Act des Blutsprengens gegen das Heiligthum unser Opfer nicht den Altaropfern gleichstellt. Wir citiren schließlich die Worte des Sifri (angeführt in Jalkut Schimoni I §. 761) לא אם אמרתי בפנימיות שהן מכפרות לפיכך מעכבות זו את זו תאמר בחיצוניות שאין מכפרות לפיכך לא יעכבו זו את זו ת"ל וכו׳; es wird unserm Opfer somit deutlich die Natur der Sühne abgesprochen.

(Fortsetzung folgt.)

Das Urtheil Hillel's über das die Hasmonäer und Herodäer verfolgende böse Verhängniß.

„Einst sah Hillel einen Schädel auf dem Wasser schwimmen, da sprach er zu ihm: Dieweil du ertränkt hast, haben sie dich ertränkt, und das Ende derer, die dich ertränkt, ist, daß sie ertrinken [1]." — Einen höchst eigenthümlichen und schneidenden Contrast bildet dieser

[1]) Das Sprachliche des Urtextes wird in der hebr. Abtheilung dieser Zeitschrift erläutert werden.
D. Red.

dürre, prosaische Spruch des Hillel (Aboth 2, 6; Succa 53 a), dem der gnomische Character gänzlich abgeht, gegen die andern körnigen und sinnigen Sprüche der Väter, da man überhaupt dessen Grundidee von der hieniden waltenden, göttlichen Gerechtigkeit viel prägnanter und schöner an unzähligen Stellen der Bibel und in dem überaus reichen und köstlichen Sprüchwörterschatze der Rabbinen ausgedrückt findet. So z. B. Sprüche 26, 27: „Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, und wer einen Stein rollt, zu dem kehrt er zurück"; Sota I, 7: „Mit dem Maaße, womit der Mensch misst, wird ihm wieder zugemessen." — — Die Commentatoren haben die Schwierigkeiten wohl gefühlt; aber es ist ihnen nicht gelungen, dieselben zu lösen. Nach dem Zeugnisse des R. Salomon Jizchaki wurde diese dunkle und räthselhafte Stelle bei den öffentlichen Vorträgen in den Synagogen weggelassen, indem deren erste Hälfte aller Erfahrung widerstreitet; denn wer mochte all die von Mörderhand hinterlistig und unschuldig Getödteten, von dem ersten Brudermorde (von Abel) an, verdächtigen und verdammen, daß sie wirklich ihr unglückliches Loos verdient hätten. — Dazu enthält deren zweite Hälfte sogar eine sehr problematische Prophezeiung, weil es sich nicht in Abrede stellen läßt, daß viele Mörder der verdienten Strafe entgangen sind und ein glückliches Ende hienieden erreicht haben. (Vergl. „Midrasch Sch'muel" von R. Sam. Usteda (יש מקומות שלא נהגו לומר זאת ההלכה) und „Magen Aboth" von R. Simon Duran (זו המשנה ג"כ אינו בסדורים).

Doch wir können füglich all die aufgeworfenen Fragen übergehen, die der Leser bei Rabbi Jomtob Heller (תוי"ט) und in den bereits erwähnten Commentaren nachlesen kann, und bemerken bloß, daß hier ein wichtiges, bedeutungsvolles Factum vorzuliegen scheint, (was auch,

wie R. Herz Wessely im לבנון י״ן mit Recht hervorhebt, der Ausdruck: גלגלת אחת, d. h. ein gewisser, bekannter Schädel bezeichnet), indem nämlich ein damals allgemein bekannter Mann heimlich umgebracht und ertränkt wurde, wobei der Mörder sich den Schein der Unschuld zu geben verstand — und bei dieser traurigen Gelegenheit rief Hillel diese Worte aus. Hillel wollte seine Schüler, denen der Tod des Unglücklichen und die Straflosigkeit des Frevlers sehr nahe gehen mochte, mit Hinweisung auf die Worte Job's 34, 11: „Denn des Menschen Thun vergilt er ihm, nach des Menschen Wandel läßt er ihm ergehen", trösten, daß wie der Ertränkte seinem Verhängnisse nicht entging, so wird auch der Mörder trotz seiner erheuchelten Unschuld dem göttlichen Strafgerichte nicht entgehen.

Ein solches gewaltthätige, erschütternde Ereigniß glauben wir in dem blutigen, durch die endlosen grausamen Bruder- und Bürgerkriege der Maccabäer, ferner im durch die Recht und Gerechtigkeit hohnsprechende Tyranei des Herodes wahrhaft terroristischen Zeitalter Hillel's gefunden zu haben, dessen Situationen und Eigenheiten vollkommen zu dem angeführten Spruche passen, und wahrscheinlich denselben hervorgerufen und veranlaßt haben. Dieses prophetische zur rechten Zeit gesprochene Wort, das später pünktlich in Erfüllung gegangen, lebte fortwährend im Munde des Volkes, das die Entstehung genau kannte, als ein häufig gebrauchtes, von der Geschichte geheiligtes Sprüchwort; und R. Jehuda Hanassi gab darum demselben mit Vorbedacht einen Platz in den Sittenlehren und Gnomen der Mischna, weil eben dieser Spruch durch die daran sich knüpfende historische Erinnerung dem Volke theuer und werth geworden ist. — Das unglückliche Jahrhundert, das den Maccabäern den Untergang brachte und Herodes auf den

usurpirten Thron verhalf, ist wohl überreich an öffentlichen Gewaltthaten, die Niemand anzuklagen und zu strafen wagte; aber unter diesen ragt eine hervor, die durch Verrath, Schändlichkeit und Grausamkeit die tiefste Entrüstung beim Volke erregen mußte, weil die Tyranei des Herones nicht einmal die geheiligte Person des Hohepriesters schonte. — Als Herodes sich des wankenden und durch die gegenseitigen unversöhnlichen Kämpfe der Maccabäer längst morschen Thrones in Jerusalem bemächtigte, waren es noch zwei Personen, die seine Herrschaft gefährden konnten: ein Greis und ein Jüngling. Hyrkan, der Krone und Priesterdiadem getragen, und dessen Enkel Aristobul, der auf Beides Anspruch zu machen berechtigt war. Herodes, der nie um Mittel verlegen war, fand bald Gelegenheit, sich beider zu entledigen.

Zuerst kam die Reihe an den jungen, hoffnungsvollen, ihm gefährlicher dünkenden Aristobul, den letzten männlichen, vielverheißenden Sprößling der heldenmüthigen Hasmonäerfamilie, der ebenfalls dem traurigen größtentheils selbstverschuldeten Geschicke seiner Familie zum Opfer fallen mußte. Das Volk setzte auf den letzten der Maccabäer, der wegen seiner ausgezeichneten Schönheit und seiner Bewunderung erregenden Gestalt alle Herzen für sich einnahm, seine ganze Hoffnung und überhäufte seinen Liebling mit Gunstbezeugungen, die den giftigen Neid des Herodes noch mehr anfachen mußten.

Als das Volk den Aristobul am Feste im Hohepriesterschmucke zum Altar hintreten sah, weinten viele, wahrscheinlich aus Mitleid wegen des Mißgeschickes seines Vaterhauses, das von den Römern schmählich gemordet wurde, — und im Vorgefühle des ihrem sorglosen und unerfahrnen Lieblinge drohenden Unglücks. (S. Josephus, jüd. Krieg I 22, wo die einzelnen Umstände mit

den Berichten in dessen Alterth. XV 3, 1—3 nicht ganz genau übereinstimmen, was Grätz, Geschichte ect. III 302 und Jost. G. d. Judenthums I 320 nicht bemerkt zu haben scheinen).

„Herodes hatte zwar dem Aristobul allen Einfluß dadurch zu entziehen geglaubt, indem er ihm die gebührende Hohepriesterwürde vorenthielt, obwohl er sein Schwager war, um damit einen Fremden, einen gewissen Ananel zu belehnen; aber dieses Mittel verfehlte seine Wirkung. Seine Schwiegermutter Alexandra, in Intriguen ebenso gewandt wie Herodes, hatte Antonius für ihren Sohn einzunehmen gewußt. Sie hatte die Bildnisse ihrer zwei Kinder (der Mariamne, Herodes' Gattin, und des Aristobul) der schönsten ihres Volkes, dem Antonius zustellen lassen, überzeugt, daß man bei diesem verweichlichten Helden auf die Sinne am besten einwirken könne. Antonius, von den Bildern betroffen, verlangte den Jüngling zu sehen, und Herodes konnte nicht umhin, um ihn aus des Machthabers Nähe fern zu halten, ihn zum Hohenpriester zu machen. Natürlich wurde Ananel gegen Gesetz und Herkommen (damals erst der dritte Fall in der jüdischen Geschichte, wie Josephus dabei bemerkt) seiner Würde enthoben. Die Erhebung ihres Sohnes mochte aber der ehrgeizigen Alexandra nicht genügen, die überdieß von dem nie ruhenden Argwohne des Herodes stets verfolgt und gleichsam in Gewahrsam von ihm gehalten wurde; sie sann auf Mittel, diesem fast unerträgtichen Zustande zu entgehen. Sie hatte sich daher zu diesem Zwecke mit der auf Herodes neidischen Königin Kleopatra verschworen und zwei Särge bestellt, in welche sie und ihr Sohn gelegt werden sollten, um ohne Verdacht zu erregen, die Stadt zu verlassen, um nach Aegypten entkommen zu können. Aber Herodes, dem die Intriguen verrathen

wurden, überraschte Mutter und Sohn in den Särgen und verhinderte ihr Entfliehen. Desto eifriger mußte er daran denken, sich des gefährlichen Jünglings zu entledigen." (Grätz, Geschichte l. c.). „Inzwischen trat aber, wie Josephus ibid, berichtet, das Laubhüttenfest ein, das mit großer Feierlichkeit begangen wird, und als Herodes sich an diesem Feste mit dem ganzen Volke der Freude überließ, so ward bei dieser Gelegesheit sein Neid zur rascher Vollführung der beschlossenen That aufgestachelt; denn als der kaum 18jährige Aristobul zum Altar getreten war, um zu opfern, und hier in seinem Hohepriesterschmucke alle Ceremonien pünktlich vollzog, und von ausnehmender Schönheit schon in seiner Gestalt seine vornehme Abkunft offenbarte, richtete die ganze umstehende Menge mit Wohlgefallen ihre Blicke auf ihn und rief sich die herrlichen Thaten seines Großvaters Aristobul in's Gedächtniß zurück. Dem Drange ihrer Neigung und Liebe nicht länger widerstehend, gab sie ihren Gefühlen den lautesten Ausdruck, indem sie ihm jauchzend ihre Glückwünsche darbrachte und mit mehr Lebhaftigkeit als es unter der Regierung des Herodes' räthlich sein mochte, für die früher von seinen Ahnen empfangenen Wohlthaten ihre Dankbarkeit aussprach. Als Herodes daher eines Tages kurz nach dem Feste bei Alexandra zu Gast geladen war, suchte er durch allerlei Schmeicheleien den Jüngling an einen sichern Ort hinzulocken, und stellte sich da an, als wollte er mit ihm erheiternde und jugendliche Scherze und Spiele treiben. Weil es aber an dem Orte sehr heiß war, traten sie dann an die Fischteiche, die in ziemlicher Größe um den Hof herum geführt waren, und sahen ihren Freunden und Genossen zu, wie sie in den Teichen schwammen; und als sich dann der Jüngling auf Zureden des Herodes ebenfalls unter sie mischte und mit

ihnen schwamm, tauchten ihn die Genossen, denen Herodes dieses geheißen hatte, unter dem Scheine von Spiel und Scherz, unter das Wasser, und ließen ihn nicht eher los, bis sie ihn ersäuft hatten[2]). Als die Frauen von diesem Unfalle Kenntniß erhielten, verwandelte sich ihre Freude in große Traurigkeit, und es entstand des Verstorbenen wegen ein großes Weinen und Klagen; auch die ganze Stadt ward, als sich die Kunde hievon verbreitete von einem tiefen Schmerze ergriffen; und jedes Haus beweinte das Unglück, wie sein eigenes. Den größten Schmerz aber empfand Alexandra selbst, besonders als sie in Erfahrung gebracht hatte, wie ihr Sohn ums Leben gebracht worden; doch mußte sie, um ein größeres Uebel zu vermeiden, das Leiden geduldig ertragen. Herodes suchte sich aber bei Allen den Schein zu geben. als ob er an dem Tode des Aristobul keinen Antheil habe, und stellte sich nicht nur sehr traurig, sondern vergoß sogar Thränen u. s. w., um durch alle jene Zeichen der Trauer die Schuld an dem Tode des Jünglings von sich abzuwälzen. Besonders überschritt er in seiner Sorge für ein prachtvolles Leichenbegängniß des Aristabul fast alles Maß, indem er seinen Sarg auf's prächtigste verzieren und eine große Menge der köstlichsten Specereien herbeischaffen ließ, damit er dadurch den Schmerz der Weiber in etwas lindere und ihnen einigen Trost gewähre."

---

[2]) Im „jüdischen Kriege" berichtet Josephus darüber also: „Um eines so unbedeutenden Anlasses willen, weil das Volk Thränen vergossen, war Aristobul nach Jericho gesandt und dort, den erhaltenen Befehlen gemäß, von den Galliern in einem Teich ertränkt worden. Auch Pseudojosephus (Jossipon) stimmt darin überein. —

Diese gräßliche That, welche die letzte Hoffnung des Volkes zertrümmerte, ist die beste historische Erklärung des angeführten räthselhaften Spruches — und veranlaßte auch ohne Zweifel die Entstehung desselben! — Bedenkt man das unglückliche, obschon nicht ganz unverdiente Ende der letzten Maccabäer, die durch ihren ewigen Hader und ihre stete Uneinigkeit alle Gräuel eines verheerenden Bürgerkrieges heraufbeschworen, ihr eigenes Vaterland den raubgierigen Römern verriethen und preisgaben, und dessen Untergang und Ruin mit eigener Hand herbeiführten; bedenkt man ferner die kalte Grausamkeit, den schändlichen Verrath und die dabei geweinten Schlangenthränen des Herodes: so gewinnen die herben Worte Hillel's in ihrem eigenthümlichen Lapidarstyle, als Aus- und Urtheilsspruch der vergeltenden Allgerechtigkeit und des strafenden Verhängnisses, das die Hasmonäer und Herodäer unaufhörlich verfolgte, eine wahrhaft erhabene, prophetische Bedeutung, die in dem Gedächtnisse der Mit- und Nachwelt Jahrhunderte lange als Beispiel der vorausverkündigten, göttlichen Nemesis sprichwörtlich fortlebten. Zur Beschwichtigung des trauernden und aufgeregten Volkes und um es vor übereilten und gefährlichen Unternehmungen gegen den des Mordes allgemein beschuldigten Tyrannen abzuhalten, richtete Hillel, vielleicht am Sarge oder am Grabe des verrätherisch ermordeten Hohepriesters, die Worte an den als Opfer der Sünden seiner eigenen Familie gefallenen Aristobul: „Dieweil du, d. h. deine Familie, ertränkt hast, haben sie dich ertränkt, und das Ende derer, die dich ertränkt, ist, daß sie ertrinken.“ — Selbst die Worte: Dieweil du ertränkt u. s. w. dürften sich buchstäblich auf folgende von Josephus (Alterth. XIV 15, 10, jüd. Krieg I 17, 12) berichteten Thatsachen beziehen. Antigonus, Oheim Aristobuls,

trieb nach seinem Siege seine Erbitterung so weit, daß er den Leichnam Josephs, Bruders von Herodes, beschimpfte und trotz des angebotenen Lösegeldes, recht barbarisch den Kopf abschneiden ließ. Auch die Galiläer erhoben sich nach diesem Siege und die Anhänger des Antigonus bemächtigten sich der Großen von der Partei des Herodes und ertränkten sie im galiläischen Meere. Ebenso grausam handelte Antigonus gegen Hyrkan, dem er die Ohren abschneiden ließ, um ihn durch die Verstimmelung zur Hohepriesterwürde untauglich zu machen — eine empörende That, die sich furchtbar an dessen Familie rächte. Denn nach der Besiegung des Antigonus würde Herodes viel lieber den greisen Hyrkan zum Hohenpriester ernannt haben, als den jungen hoffnungsvollen Aristobul, der ihm allenfalls viel gefährlicher war. — — — Hier also bei dem tief erschütternden Anblick des meuchlings getödteten Hohepriesters und des letzten Maccabäers (גלגלת אחת שצפה על פני המים) erhob Hillel seine warnende Klagestimme und sprach jene merkwürdigen Worte, um die Trauernden auf die allwaltende Gerechtigkeit hinzuweisen und zu trösten. So wie die Maccabäer ihrem verdienten Loose, das sie sich selbst bereiteten, nicht entgehen konnten; so wird auch Herodes, den die Volksstimme als Mörder des Aristobul anklagte, trotz seiner erheuchelten Unschuld und seines Eifers, sein Opfer mit allem Prunke zu beerdigen, dem göttlichen Strafgerichte einst anheimfallen!

Schwer wahrlich büßten die sonst eines besseren Geschickes würdigen und heldenmüthigen Maccabäer ihre Sünden und ihre Uneinigkeit, wie wir vielleicht kein zweites Beispiel in der Geschichte finden!

Aristobul, der Großvater, Alexander, der Vater, Antigonus, der Oheim des ertränkten Aristobul, wurden von den Römern hingerichtet, Mutter und Schwester und

Großvater später vom Herodes getödtet; aber auch Herodes' Tyrannei und Unthat rächten sich grausam und schauderhaft an ihm, und machten ihm das Leben zu einer wahren Höllenpein. Sie erregte nicht etwa Gewissensbisse und Reue in diesem Kieselherzen, sondern einen immer sich steigernden Unfrieden in seinem Hause, der die Theuersten seines Herzens hinraffte, und ihn selbst zum unglücklichsten aller Menschen machte.

Herodes war die Geißel der Hasmonäer, die ihn selbst groß gezogen — und die letzte Hasmonäerin Marianne, die Frau, welche er am meisten liebte, ward, wie Josephus richtig bemerkt, der böse Dämon desselben, die all sein äußeres Glück mit unsäglichen Leiden verbitterte. Bald darauf verurtheilte Herodes den 80jährigen Hyrkan, Vater der Alexandra, der gleich dem Priester Eli den Fall und Untergang seines Hauses vor seinem Tode noch mit ansehen mußte — und von dieser Stunde an ward Herodes der Rache und Todesengel seiner eigenen Familie. Die Worte Hillel's, gerichtet an den von den Schergen des Herodes ertränkten Aristobul, in denen man irrthümlich die essäische Lehre vom Fatum erkennen wollte, (Jost, ibid. 259) haben sich als ein wahrer Schicksalsspruch an den Familien der Maccabäer und Herodäer schrecklich bewährt.

Gr. Becskerek.

Rabb. David Oppenheim.

Literarische Anzeigen.

a) Der Kozsicer Magid oder die Polizei des Himmels. Eine Kriminal-Novelle von L. Horowitz. Zwei Theile. Pest, Druck von Johann Herz, 1861.

Der „Kozsicer Magid" ist kein bloßes Phantasiegebilde, sondern eine, wenn auch nur in sehr kleinen Kreisen bekannte historische Persönlichkeit, die ihrer Zeit viel Aufsehen erregte und von den Juden Polens als Heiliger und Wunderthäter in außerordentlicher Weise verehrt, und hochgehalten wurde. Im Ganzen aber spielt der merkwürdige Mann fast gar keine Rolle, in dem nach ihm betitelten Werke; sein Name und sein Handeln tauchen in demselben nur höchst selten und dann auch nur in vorübergehender Weise auf, aber wo es geschieht, da ist der Träger desselben mit einer eigenen geheimnißvollen Anziehungskraft vom Verfasser ausgestattet worden, wozu selbst, nebenher bemerkt, der Name seines treuen Dieners Elzafon („Gott waltet im Verborgenen!") sein Scherflein beiträgt (Cap. 45). Ob dem Verfasser, wie er in dem „Vorwort" angiebt, wirklich zwei Manuscripte vorgelegen haben, können wir nicht wissen; es liegt aber, trotz der Wahrheit der Charaktere, doch zu viel poetischer Fond in ihnen, als daß sie ganz der Wirklichkeit entnommen sein könnten. Der Verfasser stellt es (S. VIII) dem Leser anheim, „wie viel er von der nachfolgenden Erzählung der Wahrheit und wie viel der Phantasie" zuschreiben wolle. Jedenfalls hat die letztere in ihren Zuthaten sich von der glänzendsten Seite gezeigt, so daß der von Inhalt und Form gleich sehr gefesselte Leser schwerlich während des Lesens das kritische Gelüste in sich verspüren wird, die erstere von der letz-

tern sondern zu wollen. Die häßlichen und niedrigen Charaktere selbst, die dem Leser in „Kozsicer Magid“ vorgeführt werden, fesseln durch den Reiz der Darstellung und bringen demselben unwillkührlich die Ueberzeugung bei, daß auch das Häßliche ein Gegenstand ästhetischer Darstellung ist, wenn nur das es Darstellende die fein gezogene Grenze zwischen Poesie und concreter Wirklichkeit einzuhalten versteht. So ist es u. A. ein fein psychologischer Zug des Verfassers, daß er den drei Hauptvertretern des Gemeinen und Niedrigen, ungewöhnliche Körperschönheit beilegt, die ihnen auch so oft zur Ausführung ihrer abscheulichen Handlungen den Weg bahnt. Die Charaktere sind aber nicht bloß poetische, sondern auch wahrhaft dramatische Figuren. Die Ueberschrift der Capitel im ganzen ersten Theile hindurch, erinnert immer von Neuem an einen interessanten Scenenwechsel auf der Bühne, und würde eine befähigte Hand in der That im „Kozsicer Magid“ hinlänglichen Stoff zu einem wirksamen Drama finden.

Wie schon oben bemerkt, ist die Form gleich dem Inhalte schön und anziehend. Eines ohne das Andere würde selbstverständlich den Werth des Buches bedeutend herabdrücken. Horowitz zeigt in demselben eine große Kraft der Darstellung, wie auch ein großes Geschick im Ordnen und Gruppiren der zu erzählenden Facta, was bei den vielen im ersten Theile geschilderten Personen wirklich kein Leichtes war. Man sieht es augenscheinlich, der Verfasser hat mit Liebe und Sorgfalt an dem Buche gearbeitet, und die nöthige Zeit zum Schaffen eines nach allen Seiten hin befriedigenden Werkes nicht gespart. In einem ewig heitern Klima, im fruchtbarsten Erdstriche selbst, bedarf die volle Reife der daselbst gedeihenden Produkte einer mehr oder weniger langen, vom Schöpfer des Alls festgesetzten Zeit, vor deren Ablauf man ver-

geblich nach süßen, schmackhaften Früchten suchen würde. Ganz so bedarf das größte Talent selbst, um ein Vollkommenes und Befriedigendes zu Stande zu bringen, eines gewissen Aufwandes von ruhiger, ungestörter Muße, und wird die — aus welchen Gründen immer — in Eile und Ueberstürzung arbeitende Phantasie stets nur Unreifes, nach dieser oder jener Seite hin viel zu wünschen übrig Lassendes, zu Tage fördern. — Bei dem „Kozsicer Magid" ist entschieden das Gegentheil der Fall, und kann derselbe in jeder Beziehung den besten Erzeugnissen auf novellistischem Gebiete angereiht werden.

Was das religiöse Moment in unserem Buche anlangt, so sucht der Verfasser vernünftigerweise niemals seine subjective Ansicht kund zu geben, sondern vom Gesichtspunkte der Psychologie und Logik aus seine allgemein gehaltenen Bemerkungen zu machen, und wird gegen dieselben wohl schwerlich irgendwo in unserem Buche ein Fehler begangen worden sein, mit Ausnahme des 39. Cap. im ersten Theile, „das Histörchen" überschrieben, insofern es den seitwärts stehenden Minister und seine dem Könige gegebene Auskunft betrifft. Ein Minister enthüllt nicht so ohne Weiteres jedem auf offener Straße (!) ihn um Auskunft Angehenden, „woraus er und seine Kollegen ihren Privatvortheil ziehen", und that es uns herzlich leid, das Geistvolle des „Histörchens" durch die psychologische Unwahrheit desselben alterirt zu sehen. — Das Buch ist durchaus kein Tendenzwerk, und wird deshalb gerade, wie alle objectiv gehaltenen Darstellungen, die Erkenntniß von den schrecklichen Folgen religiöser Werkheiligkeit, die nicht auf Kenntniß der schriftlichen und mündlichen Lehre beruht und nicht mit Bildung des Herzens und Gemüthes Hand in Hand geht, dem der Bildung bedürftigen jugendlichen Leser auf die nachhaltigste Weise in die Seele prägen. —

Diese objective Schilderung der Thatsachen — das nothwendige Zubehör der „Phantasie" selbstverständlich abgerechnet — bewirkt auch, daß wir mit dem Verfasser nicht darüber rechten können, daß die Nachtgestalten des Lebens, die uns in seinem Buche vorgeführt werden, sämmtlich äusserlich Bekenner des Judenthums sind. Auch stehen diesen Auswürflingen der Menschheit (Naftali und Kaschmann) holde, freundliche und anziehende Gestalten desselben religiösen Bekenntnisses gegenüber (Tubal, Mirjam und der ehrliche Scheftel), die noch dazu echt jüdische Gestalten sind und einen wahrhaft erhebenden Eindruck auf das Herz des Lesers machen. Bietet auch der erste Theil des Werkes für den jüdischen Leser mehr des Interessanten dar, so erhält doch auch der zweite Theil das Interesse in lebhaftester Weise wach, und selbst das mit wenig Geist geschriebene „Tagebuch Konrad Swings", reiht sich durch die Fülle des Thatsächlichen und des dem Charakter und den Fähigkeiten Swings treu angepaßten Styls, dem Ganzen würdig an. Im Uebrigen bedauert man beim Lesen dieses interessanten Buches sehr, daß nicht öfter von befähigten Kräften jüdisch-culturhistorische Stoffe zur Verarbeitung von Novellen gewählt werden. Nach dieser Seite hin bleibt noch sehr viel zu wünschen übrig. Hoffen wir, daß die falsche Scheu, welche so manches erzählende Genie bisher davon abhielt, der jüdischen Cultur- und allgemeinen Geschichte sein Augenmerk zuzuwenden, immer mehr schwinden und der liebevollsten Achtung und Anerkennung auch in dieser Hinsicht Platz machen wird! —

Berent in W/Pr.

Dr. **Adolf Salvendi**,
Rabbiner.

---

b) חותם תכנית. Hebr. Synonymik von Abraham *Bedarschi*, herausgegeben von G. J. Polak. Amsterdam, 1865. Druck u. Verlag von J. Levison.

Raum und Zeit hindern uns jetzt, dem angez. Werke die gebührende Würdigung angedeihen zu lassen. Wir begnügen uns daher, über die Anlage und Herausgabe desselben die nothwendigsten Notizen zu bringen, eine kritische Beleuchtung in der hebr. Abtheil. dieser Blätter uns vorbehaltend, wo wir auch auf die Ausstellungen *Steinschneider's* (Hebr. Bibl. 1865, S. 74—77) zurückkommen werden.

Der Verf. [im 13. Jahrh. in Béziers (Languedoc) blühend] ist unseres Wissens der erste, der eine Zusammenstellung hebr. Synonyme versucht hat. Und obgleich die Arbeit selbst nur *anregende* und *literaturhistorische* Bedeutung hat, so steht sie bis jetzt einzig in ihrer Art da. Außer den trefflichen Anmerkungen und Correcturen des Herausgebers, die derselbe nach einer *achtjährigen* Arbeit in Begleitung einer umfassenden Vorrede (worin auch die Biographie des Verfassers vorhanden ist) und eines übersichtlichen Index an den Tag gefördert hat, finden sich in dieser Ausgabe noch: Briefe und Gedichte *vom* und ein Gedicht (von Jacob Gorni) *an den* Verf., ein Gedicht vom Verf. u. d. Titel חרב המתהפכת, punktirt und commentirt (und von einem hebr. Briefe begleitet) von S. D. *Luzzatto*, ein Brief von Dr. M. *Steinschneider* und endlich kritische und erläuternde Anmerkungen zum vorl. Buche von Dr. *Dünner* in Amsterdam. Zu bedauern ist, daß der Aufs. S. L. *Rapoport's* (Vorr. S. 14) ausgeblieben ist, worüber sich der Editor auf der Rückseite des hebr. Titelbl. entschuldigt. Möge diesem Werke die verdiente Aufmerksamkeit zu Theil werden.

Rabb. Dr. **Kobak.**

Ueber die Opfer des alten Testaments

von

Dr. L. Lewysohn,
Rabbiner in Stockholm.

(Fortsetzung und Schluß).

§. 47.

Das Opfer bei einem stattgehabten Morde. — עגלה ערופה

Das Opfer führt bei den Rabbinen den Namen עגלה ערופה, worüber wir §. 20 gesprochen haben. Beschreiben wir vorerst sein Ritual. Es mußten, wenn ein Mörder unentdeckt blieb, die Aeltesten derjenigen Stadt, welche dem Orte, wo der Leichnam des Ermordeten aufgefunden wurde, am nächsten war, eine junge Kuh (Kalbin), die weder ein Joch getragen, noch überhaupt eine Arbeit verrichtet hatte, nehmen und nach einem Orte hinführen, wo ein beständig fließender Bach [160]) sich befindet. Zuvor aber wurde die Ausmessung der Ortslage von den Aeltesten und den Richtern (der benachbarten Städte [161])

[160]) Siehe Anhang über die verschiedenen Erklärungen der Wörter נחל איתן.

[161]) So Jbn Esra; Raschi hiegegen versteht unter זקניך das Synhedrium.

vorgenommen. Hierauf wurde der Kalbin an jenem Bache rücklings [162]) das Genick gebrochen, und die Aeltesten der allernächsten Stadt wuschen über der Kuh ihre Hände und verrichteten folgendes Gebet: Unsere Hände haben das Blut nicht vergossen, unsere Augen haben [es] nicht gesehen. Vergieb Deinem Volke Israel, das Du erlöstest, o Herr [163])! Lasse nicht unschuldiges Blut in der Mitte Deines Volkes Israel fließen; mag ihnen die Blutschuld gesühnt sein!" — Außer den gedachten Personen mußten auch die Priester der Ceremonie beiwohnen. Vgl. die Schriftstelle Deut. 21, 1—10 über unser Opfer.

§. 48.

(Anhang.)

Die Kalbin wurde an den (oder: das) נחל איתן (Deut. 21, 4) geführt. Diese Benennung wird verschieden erklärt. Maimuni (zu Mischna Sota IX 5) übersetzt sie durch: „starkströmenden Fluß"; dahingegen übersetzen sie die meisten Ausleger durch: „festen Boden"; s. vorerst Talmud Nidda 8, b; ferner die LXX: sie haben „steiniges Thal"; die Vulgata: vallis aspera atque saxosa; Onkelos: נחל ביר; Jonathan: חקיל ביר; der Syrer: נחלא קשרא; Saadias: ואד צעב, so ferner

---

162) Abravanel meint, daß diese Tödtung die That des Mörders bezeichnen sollte, indem in den meisten Fällen der Mörder meuchlerisch sein Opfer von hinten überfällt. — Nach Anderen soll jene die Art des Todes darstellen, welche der Mörder verdiente, so Clericus z. d. S. s. §. 49.

163) So weit der erste Theil des Gebetes; nach der Mischna Sota IX, 6 verrichteten die Priester den nachfolgenden Theil des Gebetes.

Bonfrère, Spencer (a. a. O. S. 321), Simon (im Lex. Eichhorn, Ausgabe, Halle 1793 unter נחל, wobei bemerkenswerth ist, daß derselbe Lexicograph unsere Stelle unt. יתן durch: fluvius wiedergiebt). — Man trennte sich bloß in der Auffassung des folgenden Nachsatzes: אשר לא יעבד בו. Einige nehmen ihn als Apposition des vorhergehenden נחל, so Josephus (A. G. I, 4), er bezeichnet das Thal mit den Worten: „für den Pflug und für Gewächse unanwendbar". Hiergegen spricht einfach die grammatische Form; man erwartet hier eher das Präteritum, (wie in Vers 3) als das Futurum, welches nur in der poetischen Sprache Präsens-, oder Perfectbedeutung hat. —

Andere nehmen den Nachsatz als Verbot. Der Ort durfte nimmer (s. Raschi zu Sota a. a. O. [164]) bebaut, besäet werden. — Fassen wir aber die übereinstimmende Auffassung von נחל in's Auge, so spricht hiergegen erstens die Construction mit ב, dann עבד vom Boden gebraucht wird stets mit dem einfachen Accusativ construirt (Gen. 4, 2; Sprüche S. 12, 11; Zach. 13, 5); zweitens kann in der Parallelstelle Amos 5, 24 der Ausdruck נחל איתן nur vom Bache genommen werden, und wird außerdem איתן zu Ps. 74, 15 vorzugsweise vom Strome gebraucht, in welcher Stelle über die Etomologie des נחל kein Zweifel bleibt. Drittens bezeichnet נחל in den meisten Stellen: Bach, entsprechend dem arab. תנחיל (oder תנגיל), was fluvia continua heißt, woraus die weitere Ableitung leicht erklärlich ist; aber selbst da, wo es Thal bedeudet, ist dieses in den meisten

---

[164]) Auch Maimuni nimmt es als Verbot, unbeschadet seiner erwähnten Erklärung des נחל; s. Buchner: המורה לצדקה (Warschau 1838) Anm. 43.

Fällen [165]) ein solches, welches von einem Bache durchflossen wird, welche Art von Thälern in Palästina, worauf unser Gesetz Bezug hat (Deut. 21, 1), häufig ist; s. Winer's R. W. unt. Thäler. Ein solches Thal kann aber wohl schwerlich unurbar sein. Endlich findet sich bei keinem Volke eine Analogie, für ein Opfer, das man in einem Thale geschlachtet, während sich häufige Beispiele für diejenigen Opfer finden, welche man an den Flüssen den Flußgöttern zu Ehren darbrachte; so wurden Kühe in den Fluß der Isis versenkt und der Sonnenheld Herkules stürzte die Rinder in die Quelle der Persephona hinab (vergl. Kreuzer Symb. IV S. 310), welches doch diejenige beachten sollten, die so gerne die ganze Opfertheorie des mosaischen Cultus als ein Analogon des heidnischen Cultus verstehen.

Andere übersetzen נחל איתן durch: „kräftiger, noch ungeschwächter Boden" (קרקע בתולה, s. das Wörterbuch ישע שרש unt. אית) und nehmen den Nachsatz als Verbot; allein es bleibt jene Schwierigkeit wegen der Construction mit ב. — Wir schließen uns daher der Auffassung an, welche Rosenmüller (Scholien zu u. St.), Geddes (bei Vater zu u. St.) und Jo. Gerh. Hoimeyer (in den Syntagma commentationem von J. D. Michaelis, in der Dissert.: De poena humicidii §. XXIII) gemacht haben. איתן heißt nämlich perennis, nach dem arab. ותן, wovon ואתן ein rivus perenniter fluens heißt; נחל איתן ist also ein beständig strömender Fluß,

---

[165]) Vielleicht dürfte נחל כרית (1. Kön. 17, 5) ein versiegbarer Bach sein; dahingegen bedeutet höchst wahrscheinlich נחל הבשור nicht Thal, sondern: der kalte Bach, nach der 5. Conjugation des arab. בשר; s. Rosenmüller Bibl. Alterth. 2, 1, S. 213, Anm. 31.

oder Bach, und der Nachsatz hat den Sinn: an welcher Stelle durch die Unversiegbarkeit des Baches nie gesäet werden kann, wodurch die Construction mit ב erklärlich ist. —

Im Talmud wird allerdings der Unterschied zwischen נהר und נחל dahin gemacht, daß נהר ein stetsströmender, נחל hiegegen nur ein durch Regen angeschwollener Strom sei, der also auch zu Zeiten versiegen kann[166]; allein der Zusatz איתן macht eben den נחל zu einem beständig strömenden Bach; s. Rosenmüller Bibl. Alterth. I, 1, S. 147.

§. 49.

Bedeutung dieses Opfers.

Die solidarische Verbindlichkeit des gesammten Volkes für das Vergehen des Einzelnen, welches ein eigenthümlicher Zug der theokratischen Gesetzgebung ist[167]) machte ein Opfer nothwendig, welches bei einem stattgehabten Morde für das ganze Volk dargebracht wurde. Insofern ist unser Opfer ein Sühnopfer, welches nach Analogie der allgemeinen für die Gesammtheit dargebrachten Sündopfer, ein weibliches Geschlecht sein mußte. Hier tritt

---

[166]) נחל יורד מן ההר מי גשמים הזוחלים שיש להם הפסק וכן אמרו חכמינו ז"ל מה הנחל יש לו הפסק שאינו אלא בימות הגשמים (in ישע שרש s. v. נחל); s. auch Job 6, 15; allein נחל ist auch der ins Meer fließende Strom s. Koh. 1, 7. Ueber נהר s. Succa 18, a רדיפי מיא und dazu Raschi. In dieser Talmudstelle ist איתן sogar ein nom. prop. eines Stromes, was umsomehr für unsere Erklärung des Wortes spricht. —

[167]) כלן ערבין זה בזה heißt es bei den Rabbinen; Synhedrin 27, b.

aber die Sühne in dreifacher Abstufung hervor. Der Mörder beging das wirkliche Verbrechen und konnte die Sühne, welche er im höchsten Grade bedurfte, durch das Opfer nicht erlangen; er mußte, wenn er entdeckt wurde, sterben. Deut. 21, 11. — Das gesammte Volk bedurfte der Sühne wegen seiner solidarischen Verbindlichkeit, und die Nachbaren des Ortes, wo der Leichnam des Ermordeten gefunden wurde, hatten noch außerdem den Verdacht des Mordes von sich abzuwälzen.

In Beziehung auf den Mörder nahm man zum Opfer eine junge, muthwillige Kalbin[168]), welche die schnelle, unbedachtsame That des Mörders bezeichnen sollte. Auch hier durfte das Thier kein Joch getragen haben, wodurch die Sünde personificirt wird (s. ob. §. 44). Wie er, der Mörder eines unnatürlichen Todes zu sterben verdiente, so wurde auch sein Opfer, wie schon anderswo ein unreines Thier (Exod. 13, 13) auf eine ungewöhnliche Art getödtet. Es wurde ihm nämlich in der Richtung des Genickes, dem Sitze des ungebeugten, vom Joch noch nicht gedrückten Körpertheiles, mit einem eisernen Instrument ein tödtender Einschnitt gemacht[169]). Das Blut, das Symbol der rothen Unthat (Anm. 83 u. §. 44) ließ man in den fortströmenden Bach fließen, als wollte man gleichsam den Sünder, wie die Sünde hinwegschaffen; so wurde in gleicher Weise der Goldstaub des Goldkalbes in einen abwärts fließenden

---

168) §. 20 haben wir die Bedeutung der hebr. u. arab. Radix עגל gegeben; ihr liegt der Begriff „muthig" zu Grunde, eigentlich: eilen, hüpfen.

169) Das Instrument heißt קופיץ, worüber wir § 20, unt. 9 ausführlich gesprochen; vergl. noch Beza 31, a und hierzu Bartenoro, der nach Raschi die verschiedenen Arten von קופיץ beschreibt.

Strom (Deut. 9, 2)[170]) und die Asche der zerstörten Altäre in den Fluß Kidron (2. Kön. 23, 12) geschüttet.

Das gesammte Volk wurde durch die Gegenwart der Priester repräsentirt. Diese hatten zwar bei dem Opfer selbst keine eigene Function, da es hier doch im Grunde kein faktisch begangenes, sondern nur ein solidarisch verschuldetes Verbrechen war; gleichwohl mußten sie im Namen des Volkes die Verdammung des Mörders und der Mordthat aussprechen[171]). Die Priester sanctionirten durch Wort und Gegenwart den juridischen Act für das Volk.

Die benachbarten Einwohner endlich mußten ihre Schuldlosigkeit öffentlich aussprechen und bedienten sich hierzu der Aeltesten als stellvertretendes Organ. Das Opfer selbst hat somit nur einen symbolischen Charakter und auch hier hatte das feierliche Gebet allein die göttliche Gnade bewirkt.

§. 50.

Kritik der verschiedenen Ansichten über die Bedeutung dieses Opfers.

Spencer (a. a. O. pag. 321 ff.) sucht auf ver-

---

[170]) Exod 32, 20 steht zwar bloß על פני מים; allein gewiß war auch hier ein Fluß gemeint, der den Staub entfernen sollte, wie schon Jonathan paraphrasirt על אנפי מוי דנחלא. R. L. b. Gerson übersetzt 2. Kön. 23, 12 נחל durch מישור, doch ist die Uebersetzung durch: Bach weit angemessener. — Ueber die Bedeutung der Nominalendung ון bei קדרון und andern Wörtern s. meinen Beitrag in Hamagid 5. Jahrg. Nr. 45.

[171]) Auch bei anderen Völkern geschah dies durch die Priester, so erzählt Justin (Hist. V cap I): „Non damnatum se tantum, verum etiam divis per omnium sacerdotum religiones devotum cognovit (Alcibiades).“

schiedene Weise das Ritual bei unserm Opfer zu erklären. Er giebt hierfür **vier** Gründe an. **Erstens** mußte das Opfer in einem Thale getödtet werden, weil die Aeltesten zuweilen von dem Tempel zu weit entfernt waren, indem aber das Opfer nach dem Gesetze weder auf Anhöhen, noch in Gebüschen dargebracht werden durfte, so wählte man das Thal, wo Heiden niemals zu opferten pflegten. — Allein wäre alsdann nicht rathsamer das Opfer bis zum nächsten Feste zu verschieben, wo doch das ganze Volk, oder dessen größter Theil in Jerusalem versammelt war? War ja dies der Fall bei dem Verbrecher selbst (?), dessen Hinrichtung bis dahin verschoben wurde (Synhedrin 89 a) *), damit eine größere Publicität bewerkstelligt wurde. — War ja ohne dies die Localität des rituellen Actes an ein wüstes Thal, oder nach unserer Erklärung (§. 48) an einen Fluß geknüpft, die mehr, oder weniger von dem Schauplatz der Mordthat entfernt sein konnte. — **Zweitens** wählte man aus dem Grunde ein Thal, weil man damit einem irrigen, heidnischen Glauben entgegen treten wollte. Es galt im Heidenthume nämlich der Glaube: Gott liebe besonders die Anhöhen, indem diese dem Himmel näher sind, und **Aram** sagt geradezu: Der Ewige ist ein Gott der Berge und nicht Gott der Thäler (1 Kön. 20, 28); diesem sowie auch **drittens** dem Glauben an deos superos et inferos überhaupt sollte durch den gedachten Ritus unseres Opfers begegnet werden. Allein da sollte man sonst selbst auf Anhöhen opfern dürfen, um der Einheit und Allgegenwart Gottes Genüge zu thun; man sollte ferner dieses Opfer nicht auf eine ungewöhnliche

---

*) Die Stelle im Talmud ist mißverstanden, da dort nur von עדים זוממין, זקן ממרא, מסית und בן סורר ומורה die Rede ist. **Kobak.**

Weise tödten, damit es nicht den Charakter eines wirklichen Opfers verliere; man sollte aber endlich den Gebrauch des Thales nicht auf einen einzigen und seltenen Fall eines stattgehabten Mordes beschränken. — **Viertens** endlich vermuthet **Spencer**, man habe bei der Tödtung des Thieres stillschweigend den Schwur geleistet: „So mag uns geschehen, wenn wir den Mord begangen haben!". Er verweist auf Jerem 34, 18, was einerseits an und für sich eine grundlose Conjectur und andrerseits in Beziehung auf jene Stelle eine willkührliche Combination ist. —

Maimuni (More Neb. III, 40) sagt, der Ort durfte nimmermehr bebaut werden, damit der Eigenthümer des Bodens den Mörder zu entdecken sich Mühe gebe und wo möglich seinem Eigenthum eine ewige Verödung erspare. Allein dann sollte das Verbot aufhören, wenn der Mörder entdeckt würde. Es ist überhaupt nicht einzusehen, weshalb der schuldlose Eigenthümer so empfindlich bestraft werde. Einfacher erklärt es R. Ahron ha-Levi im ספר החינוך, die Verödung des Bodens sollte wo möglich beitragen, die Unthat des Mordes immer seltener zu machen, da sie solch empfindliche Verluste zur Folge hat.

§. 51.

Das Asaselopfer. — עזאזל.

Beschreiben wir zuerst sein Ritual. Nachdem der Hohepriester am Versöhnungstage durch ein Stieropfer für sich und seine Familie die Expiation in einem inbrünstigen Sündenbekenntniß erfleht hatte, nahm er zwei (nach der Tradition wo möglich ganz gleiche, Joma IV, 1) Ziegenböcke und stellte sie in das Innere der Stiftshütte (Tempels; לפני יהוה s. Anm. 93). Hier nahm er zwei

Loose, von welchen auf dem einen das Wort: יהוה, auf dem andern das Wort עזאזל geschrieben stand, legte je eins auf den Kopf jedes der zwei Böcke, und dasjenige Thier, welches das Loos עזאזל erhielt, ward zum Asasel-opfer bestimmt. Hierauf opferte der Hohepriester seinen Stier, über welchen er, wie erwähnt, das Sündenbekenntniß abgelegt, alsdann den Ziegenbock, welcher das Loos יהוה erhielt, beide als Sündopfer (חטאת) und schritt nun zum eigentlichen Ritual mit dem Asaselopfer. Er legte beide Hände auf dessen Kopf, legte ein lautes Bekenntniß aller Sünden des Volkes ab und übergab hierauf das Thier einem dazu bestimmten Manne, der es in die Wüste führte (nach den Rabbinen war der Mann, zumeist ein Priester, schon einen Tag vorher zu dieser Function bestimmt; Joma ibid. III), und dort in der Wüste entließ der Mann das Thier [172]).

---

[171]) Daß das Thier in der Wüste getödtet wurde, ist nicht ausgesprochen. Dürfte man von der Tradition abweichen, so könnte man vielmehr annehmen, daß der Bock nach Analogie des Vogelopfers (Lev. 14, 7) bloß in die Ferne, in die unbewohnte Wüste hin entsendet wurde. Es sollte unser Opfer die ihm imputirte Sünde davontragen (Lev. 16, 22). Schon R. Sam. b. Meier in seinem Bibelcommentar zu (Lev. 16, 10) faßt den Act des Entsendens so auf, freilich לפי פשוטו; schließen wir uns aber der Tradition an, so kann dies dennoch geschehen, unbeschadet dem Gedanken von dem Fortschaffen der aufgeladenen Sünden. In den Worten ונשא השעיר עליו את כל עונותם ist „השעיר" Subject und nach ושלח muß איש עתי supplirt werden. — Jacob J. Meklenburg supplirt dies nach ונשא und nimmt השעיר als Object; allein dann dürfte vor השעיר die Partikel את nicht fehlen. Stellen wie Jes. 64, 1 (מים תכוה אש), Job 14, 19 u. a., wo das not. accusat. fehlt, können für die

§. 52.

Natur des Asaselopfers.

Das Hauptcharakteristische unseres Opfers bestand im Folgenden. 1) Der Hohepriester legte die Hände auf den Kopf des Thieres und legte **gleichzeitig** ein Sündenbekenntniß ab. Der Ritus des Handauflegens fand bei den meisten Opfern statt (über die etwaigen Ausnahmen vergl. unten), nirgends aber war derselbe gleichzeitig mit einem Sündenbekenntniß verbunden. — 2) Das Asaselopfer wurde nicht auf den Altar gebracht, auch nicht verbrannt, oder vergraben; das Bezeichnende bei ihm ist aber das Entfernen und Fortsenden aus der Nähe des Volkes[173]) und 3) verunreinigte unser Opfer den mit ihm functionirenden Mann (Lev. 16, 26).

Alle diese Momente berechtigen zu der Annahme, daß das Opfer als Träger der Sünden des gesammten Volkes als **unrein** galt, weshalb mit seiner Entfernung in eine menschenleere Wüste auch die Sünden und die Schuld entfernt werden sollten. Die Unreinheit wurde ihm durch den Ritus des Handauflegens imputirt, während dieser Ritus sonst bei allen anderen Opfern nur

---

Prosa nicht maßgebend sein. — Der Zweck des Fortschaffens der Sünden ist also in der Schrift selbst deutlich ausgesprochen. (S. **Maimuni** more nebuchim III cap. 46).

[173]) Wir haben oben §. 20 unt. 8 den Namen עזאזל anlehnend an die Tradition erklärt; allein auch nach dem einfachen Wortlaut der Schrift kann der Name, getheilt in אזל und עז, den Sinn haben: „Schnell entfernen", da der Bock unmittelbar nach dem Sündenbekenntniß des Hohepriesters zur Entfernung dem Boten übergeben wurde.

die Bedeutung hatte, das Thier zum Opfer zu **bestimmen**; es ist daher erklärlich, daß zuweilen dieser Ritus gänzlich fehlen durfte, da ja die Bestimmung des Objects zum Opfer entweder durch mündliche Aeußerung (z. B. הרי זו נדבה und ähnliche Aussprüche), mehr aber noch durch den Act des Opferns selbst erreicht wird. Da unser Opfer schon durch die Loosung zu seinem Zwecke bestimmt wurde, so dient, wie gesagt, das Handauflegen nur dazu die Unreinheit d. i. die Sünden aufzulegen. — Die Rabbinen und viele neuere Archäologen schreiben diesen Zweck dem Ritus bei allen anderen Opfern zu, welche Ansicht wir jedoch durch folgende Gründe zu widerlegen genöthigt sind.

1) Fand der Ritus des Handauflegens auch bei den Friedensopfern statt, wo gewiß an Inputiren der Sünden nicht zu denken ist. Es ist nur ein Nothbehelf, wenn **Reland** (Antiqq. III §. XVI) sagt: Eodem tempore, quo manus imporebatur dominus peccata sua confitebatur ea transferens in victimam, quod si sacrificium salutare estet, **Deum laudabant**. Es fragt sich, weshalb gerade bei den Schelamim jener Ritus einen besondern Zweck hatte, und alsdann ist sicherlich nicht zu bestreiten, daß die Sündenimputirung das Opfer gewissermaßen verunreinigte und daher für den geheiligten Altar unbrauchbar machte [174].

2) Fehlte dieser Ritus bei den Opfern für die Gesammtheit [175], wobei nur die Fälle Lev. 16, 21 und

---

174) Man beachte den Ausdruck לטהר אתכם מכל חטאתיכם (Lev. 16, 30), die Sünde ist an und für sich verunreinigend.

175) סמיכה אינה נוהגת אלא בקרבן יחיד, Siphré fol. 50 b; vergl. dagegen 2 Chr. 29, 23 und den letzten §. dieser Arbeit.

4, 15 ausgenommen sind; nach der gewöhnlichen Ansicht aber wäre kein Grund, diesen wichtigen Ritus in gewissen Fällen auszuschließen.

3) Konnte ein Weib, nach Ansicht der Rabbinen[176]), selbst bei einem vorgeschriebenen Opfer (קרבן חובה), den Ritus des Handauflegens nicht verrichten; wodurch aber sollte das Moment der Sünde hervorgehoben und der Wille, dieser Sünde los zu sein, manifestirt werden?

4) Fehlte das Handauflegen bei den Vögelopfern gänzlich (Anm. 94); liegt aber schon hierin eine Anomalie in Folge jener Ansicht, so fragt es sich noch außerdem, wie sollte der Arme, der nur ein solches Opfer zu bringen im Stande ist, die so wichtige Sündenübertragung an den Tag legen?

5) Abgesehen, daß das Sündenbekenntniß nur bei dem Sündopfer (Lev. 5, 9) und bei dem Schuldopfer (Num. 5, 7) besonders erwähnt ist, so wird doch hierbei nicht deutlich verordnet, daß dasselbe gleichzeitig mit dem Händeauflegen geschehe, was einzig bei unserm Opfer ausdrücklich der Fall ist, was gewiß beachtet zu werden verdient.

6) War der Widder, den der Hohepriester bei seiner Weihe brachte, der Natur nach weder ein Brandopfer, (denn es wurde verzehrt) noch ein Sündopfer, da sein Blut nicht, wie bei andern Sündopfern, zur Expiation, sondern zur Lustration gebraucht wurde [Lev. 8, 30 u. 6, 20]. Es konnte übrigens schon aus dem Grunde kein Sühn- und Sündopfer sein, da ein solches ihm voranging, welche Bedeutung sollte daher bei ihm jener mehrgenannte Ritus gehabt haben? War ja die Sünde dem bereits vorangegangenen Opfer imputirt worden?

---

176) אין בנות ישראל סומכות, Siphré fol. 42, b.

7) Ist selbst nach den Rabbinen der ganze Ritus des Handauflegens insofern unwichtig als die Bewirkung der Sühne, wie sie sagen, von demselben unabhängig ist (Sebachim 6, a), was sich nur dadurch erklären läßt, daß er nach dem oben angegebenen Grunde überhaupt insofern unnöthig ist, da die Opferbestimmung des Objects vorzugsweise durch das Opfern selbst vollständig dargethan wird, während nach der rabbinischen Ansicht über die Bedeutung desselben, dieser mit dem bedeutungsvollen Ritus des Blutsprengens gleiche Natur haben müßte.

8) Endlich sollte unser Ritus etwa aus dem Grunde bei dem Passa, Zehnt und der Erstgeburt fehlen, weil sie im Gegensatz zu den gewöhnlichen Friedensopfern an eine bestimmte Zeit (Frühjahr, Geburt) geknüpft sind, so auch doch die Lobesbezeugung, nach der Ansicht Relands (s. ob. unt. 1) nicht fehlen, und noch weniger durfte der Ritus bei genannten Opfern fehlen wenn nach Ansicht Einiger (Dr. Bauer) Passa und Erstgeburt ursprünglich Sühnopfer waren.

Nach allem dem beharren wir bei unserer Ansicht, daß der mehrgenannte Ritus sonst bloß die Bedeutung der Opferbestimmung hatte, und aus diesem Grunde zuweilen fehlen konnte; beim Asaselopfer allein, schon durch das Loos hierzu bestimmt, hatte jener Ritus den Zweck, dem Opfer die Sünden und so die Unreinheit zu imputiren, und hierdurch ist die Natur unseres Opfers einleuchtend und erklärlich.

§. 53.

Das Erstgeburtsopfer. — קרבן בכור

Das Gesetz über die Erstgeburt als Opfer zerfällt in drei Theile.

1) Ist der Erstgeborene ein männliches Wesen und zwar ein männliches Kind [177]), so mußte es, nachdem es dreißig (nach den Rabbinen: volle) Tage alt geworden, mit fünf Sekel ausgelöst werden, und dieses Geld gehörte alsdann dem Priester, welcher das Kind löst (Num. 18, 16). Ganz sonderlich klingen die Worte Jurieu's (Histoire de cultes etc. pag. 302): Mais les primiers néz des hommes devient être rachetez de cinq sicles d'argent pour les mâles et t r o i s s i c l e s p o u r l e s f e m e l l e s.

Der Talmud im Tractat Bechoroth handelt hierüber ausführlich. Wir übergehen jedoch diesen Theil des Gesetzes, der nur mittelbar den Gegenstand dieser Abhandlung über die Opfer des mosaischen Kultus berührt und erwähnen daher auch mit wenigen Worten nur den zweiten Theil, welcher die Verordnung enthält, daß

2) wenn die Erstgeburt ein Esel ist (חמור), dieselbe durch ein Lamm ausgelöst werden muß; geschieht dieses nicht, so muß die Erstgeburt, da sie zu keiner Arbeit benutzt werden darf, getödtet werden. Im erstern Fall gehört das Lamm, wie das Geld bei dem Menschen, dem Priester, im letzteren Fall wird der Erstgeburt rücklings das Genick gebrochen (Exod. 13, 13). Nach den Rabbinen sollte das Gesetz von den verschiedenen Hausthieren nur auf das Eselgeschlecht beschränkt sein und das substituirende Lamm brauchte nicht fehlerlos zu sein

---

177) In dieser Stelle V. 15 heißt es: כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו ליי באדם ובבהמה יהיה לך, und dieser Ausdruck urgirt den Exod. 13, 2 vorkommenden und also lautenden Satz: פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי היא; s. auch Lev. 27, 26: יבוכר ליי und Deut. 15, 19: תקדיש ליי אלהיך.

(Jore Dea §. 321, 1). Nach Anderen (Jurieu a. a. O. p. 302) galt das Gesetz auch für Pferde, Kameele u. s. w. Wir kommen nun zum Haupttheil des Gesetzes.

3) Zu der Erstgeburt von reinen Thieren. — Vom Rind=, Schaf= und Ziegengeschlecht bekam der Priester die männliche Erstgeburt, diese mußte er opfern und Blut und Fett gänzlich auf dem Altare verbrennen, alles Uebrige des Opfers behielt er für sich (Num. 18, 17—18). Das Opfer mußte fehlerlos sein. Mit dem Stücke vom Rindergeschlecht durfte nicht gearbeitet, und von dem des Schaf= und Ziegengeschlechts durfte die Wolle, oder Haare nicht abgeschoren werden (Deut. 15, 19). Die Rabbinen zählen dieses Opfer unter den heiligen (קדשים קלים) im Gegensatz zu den hochheiligen Opfern (קדשי קדשים). Ueber einzelne Vorschriften des Opferactes bei unserm Opfer s. ob. §. 22 Num. 11 u. Anm. 102.

§. 54.

Bedeutung des Erstgeburtopfers.

Der historische Grund dieses Opfers beruht, wie die Schrift hierüber ausdrücklich ausspricht, auf der Erinnerung an den Auszug der Israeliten aus Aegypten, bei welchem Ereigniß es geschah, daß die Erstgeborenen der Aegypter getödtet, die der Israeliten hiegegen am Leben erhalten wurden, weshalb die Erstgeborenen bei Menschen immer ausgelöst, dahingegen die der Thiere immer geopfert, oder wie es bei dem Esel der Fall ist, getödtet werden mußten. Es ist also gewisser Maßen ein Dankopfer, da es aber keiner partiellen Wohlthat, sondern der ganzen Existenz, dem Leben, galt, so mußte es auch gänzlich Gott, oder dem Priester gegeben werden, und indem die Lebensrettung nur bei den Erst=

geborenen männlichen Geschlechts stattfand, konnte das Opfer ebenfalls nur aus diesem Geschlechte bestehen. — Wie wir früher (§. 52) nachgewiesen, hatte der Ritus des Handauflegens bei den Opfern die Bedeutung der Bestimmung des Objectes zum Opfer; derselbe konnte natürlich bei den Erstgeburtopfern wegfallen, da das Thier schon durch die Geburt seine Bestimmung erhielt; daß aber auch diesem Opfer der Begriff der Sühne nicht gänzlich fehlte, ist in der Theorie der mosaischen Opfer im Allgemeinen begründet, hier um so mehr als ja der historische Grund des Opfers so deutlich an die menschliche allgemeine Sündhaftigkeit erinnert.

Der Verfasser des ספר החינוך (Geb. 18) findet die Bedeutung unseres Opfers darin, daß es, wie die Erstlinge der Vegetabilien (בכורים), die besondere Abhängigkeit von Gott und die Liebe zu ihm bekundet. Beide, Erstlinge und Erstgeburt, sind dem Menschen das Liebste (s. ob. über Abels Erstgeburtopfer Anm. 22), und er bringt sie dem gütigen Schöpfer aus Liebe und Dankbarkeit dar, gerne dem eignen Genusse entsagend; ähnlich erklärt es Maimuni (Mor. Neb. III, cap. 39).

§. 55.

Anhang.

Eine Hauptschwierigkeit bildet den ältern und neuern Archäologen der Umstand, daß während im Exod. 13, 12; Lev. 27, 26 und Num. 18, 17 verordnet wird, daß die Erstgeburt Gott, d. h. nach seinem Willen dem Priester gehört, es in verschiedenen Stellen des Deuteronomii zu lauten scheint, daß dieselbe dem Eigenthümer selbst gehöre, indem daselbst nur verordnet wird, das Opfer unter Zuziehung der Familie und der Leviten in Jerusalem zu verzehren. Die Stellen sind: Deut. 12, 18;

14, 23 und 15, 20. — Es sind daher die verschiedenartigsten Hypothesen aufgestellt worden, wovon wir die plausibelsten hier erwähnen wollen. Jbn Esra, welcher der rabbinischen, später zu erwähnenden Ansicht sich anschließt, was auch von Lund (Jüd. Heiligth. pag. 626), Wiener (R. Wtb. s. v. Erstgeburt) u. A. geschieht, führt zu Deut. 12, 18 zwei andere Ansichten an. Nach der einen soll in allen Stellen des Deut. nicht unter בכור die Erstgeburt, sodern das Erstbeste (בכור עדר) zu versteben sein, und stützt sich auf den Umstand, daß in all den gedachten Stellen der Ausdruck בכור פטר רחם nicht vorkommt. — Nach der andern Ansicht sollte es in der That den Eigenthümern auf palästinesischem Boden gestattet gewesen sein, die Erstgeburt zu verzehren, wenn dies nnr, wie bei dem Zehnt (§. 56) in Jerusalem stattfand. — Beide Ansichten hält Jbn Esra nicht der Widerlegung werth. — Michaelis (Mos. Recht 4, §. 193) bezieht בכור im Deuteronomium entweder auf die weibliche Erstgeburt, oder auf die der Erstgeburt unmittelbar folgende Zweitgeburt. — Gramberg (angeführt bei Scholl a. a. O.) meint, zur Zeit der Abfassung des Deuteronomii habe der Priesterstand viel von seinem Eigennutz fahren lassen, und die sonst abgedrungene Gabe den Eigenthümern unbenommen gelassen. — Nach Andern beziehen sich die Vorschriften des Deuteronomii auf eine fehlerhaft gewordene Erstgeburt, in welchem Falle sie nicht dem Priester, sondern dem Eigenthümer anheimfiel, was offenbar gegen den klaren Wortlaut Deut. 15, 20—21 verstößt — Hartwig Wesseli (zu Lev. 27, 32) hält in allen den bezeichneten Stellen בכור nicht für die Erstgeburt, sondern für das Ausgezeichnete und zwar für das Zehntopfer. Dieses gehörte bekanntlich dem Eigenthümer (§. 18 Nr. 3); war nun das Opfer fehlerlos, so sollte es zu

Jerusalem geopfert werden, wobei nur Fett und Blut auf den Altar kamen, alles Uebrige hingegen den Eigenthümern anheimfiel: ist es dagegen fehlerhaft, so konnte es auch außerhalb Jerusalems verzehrt werden, worauf die Stelle Deut. 15, 20—21 sich beziehe. — Endlich sollen nach der rabbinischen Ansicht alle Vorschriften im Deuteronomium Betreffs des בכור den Priestern gelten (אזהרה לכהנים, Raschi zu Deut. 12, 17). Es sollen die Priester nicht bloß die von Anderen erhaltenen, sondern auch die in ihren eigenen Heerden geborenen Erstgeburten in Jerusalem verzehren. Und diese Ansicht ist die natürlichste und richtigste; denn alle in den früheren Büchern vorkommenden Stellen handeln bloß über die Abgabe an die Priester, während sämmtliche betreffende Stellen im Deuteronomium vorzugsweise über die Art des Verzehrens des Opfers handeln. In den Stellen Exod. 13, 1—14 und Lev. 27, 26 wird nicht einmal über die Art und Weise des Opferns gesprochen, in der Stelle Num. 18, 17 geschieht zwar dieses, aber es wird nicht ausgesprochen, daß das Opfer von den Priestern in Jerusalem verzehrt werden mußte; die Verordnungen im Deuteronomium sind daher nothwendige Ergänzungen zu den Vorschriften über unser Opfer. — Was das Sprachliche in den Stellen des Deuteronomiums betrifft, so bieten sie für die letztgedachte Ansicht durchaus keine Schwierigkeit; denn wie es zuweilen pars pro toto vorkommt, so sind hier בכורות בקרכם &c. als totum pro parte zu nehmen; Jbn Esra bringt (Deut. 12, 17) einige Beispiele dieses Gebrauches aus einigen Bibelstellen, und wenn auch nicht maaßgebend für den biblischen Sprachgebrauch, so mag doch auf die Mischnasprache (Sebachim 14, 3) verwiesen werden, wo אשמן nur auf מצורע und שלמיהן nur auf נזיר bezogen werden können; ebenso können sehr wohl die allgemeine Ausdrücke in

den Bibelstellen des Deuteronomii לא תוכל, ואכלתם 2c. auf Priester specialisirt werden, und obige traditionelle Ansicht kann aus sprachlichen Gründen nicht beanstandet, und aus sachlichen vollkommen empfohlen werden.

§. 56.

Das Zehntopfer. — קרבן מעשר

Wie wir bei dem Erstgeburtsopfer nur kurz diejenigen verwandten biblischen Vorschriften berührten, welche bloß mittelbar mit dem eigentlichen Gegenstand dieser Abhandlung in Verbindung stehen, so wollen wir auch hier ganz kurz die Cerealienzehnten erwähnen, indem dieselbe bloß die Grundidee unseres Opfers theilen. — Von den Feld- und Baumfrüchten wurde im ersten Jahre nach dem Erlaßjahre, d. h. im Jahre, wo der Boden wieder bebaut und die Baumfrüchte eingeheimst werden konnten, der zehnte Theil der Ernte den Leviten verabreicht; dieser Zehnte heißt: מעשר ראשון, „der erste Zehnt“, wovon die Leviten wieder den zehnten Theil den Priestern ertheilen mußten, weshalb dieser מעשר מן המעשר, „Zehnte vom Zehnten“ heißt. — Alsdann wurden die bereits verzehnten Cerealien zum zweiten Mal verzehnt, weshalb dieser Theil מעשר שני der „zweite Zehnt“ heißt; ihn mußte der Eigenthümer entweder in natura nach Jerusalem abführen und dort verzehren, oder den Erlös dafür nach Jerusalem bringen. Diese zwei Arten von Zehnten fanden im 1., 2., 4. u. 5 Jahre nach dem Erlaßjahre statt. Im 3. u. 6. Jahre fiel der zweite Zehnt aus und an dessen Stelle, wurde der sogenannte „dritte Zehnt“ ,מעשר שלישי, oder auch מעשר עני, „Armenzehnt“ den Armen, Waisen und Wittwen ertheilt. So erklären die Rabbinen die nicht ganz klaren

betreffenden Bibelstellen. Die außerordentlich verschiedenen Auffassungen anderer Archäologen übergehen wir hier gänzlich, da, wie gesagt, diese Zehntart nicht specieller Gegenstand unserer Untersuchung ist; wir wollen bloß die traditionelle, d. i. rabbinische Erklärung dahin präcisiren: Der erste Zehnt wurde alljährlich von einem zum andern Erlaßjahr erhobn, der zweite Zehnt nur im 1., 2., 4. u. 5. Mitteljahre und der Dritte s. g. Armenzehnt bloß im 3. u. 6. Mitteljahre (S. Sch. A. Jore Dea §. 331, 19). — Außer allen diesen Zehntarten kam zur Zeit der Monarchie noch die Zehntsteuer an den König (1 Sam. 8, 15 u. 17) hinzu; doch wird nicht bestimmt berichtet, ob dieser Zehnt alljährlich, ob er neben den anderen, oder mit Ausschluß der einen oder andern gedachter Arten standfand; s. Kimchi zur angeführten Bibelstelle.

Wir kommen nun zum animalischen Zehntopfer. Die biblische Verordnung hierüber (Lev. 27, 32—33) ist sehr kurz gefaßt, die Detaillirung des Rituals muß daher aus der traditionellen Quelle geschöpft werden. Drei Male im Jahre und zwar am letzten Adartage, am letzten Ellultage und am 20. Jjar müssen Alle, Priester und Leviten nicht ausgenommen, ihre um diese Zeit geborenen Stücke vom Rind-, Schaf- und Ziegengeschlecht [178]) in gesonderten eingehegten Räumen versammeln, woraus dieselben durch eine schmale Thüröffnung stückweise nach-

---

[178]) Ziegen und Schafe, gemeinschaftlich unter צאן begriffen, konnten, im geschehenen Falle, für einander verzehnt werden; a priori jedoch muß jede Gattung für sich gesondert bleiben. Allein bemerkenswerth ist, daß gerade bei מעשר der Ausdruck צאן auch בקר in sich schließt; s. Kimchi zu 1 Sam. 8, 17.

einander hinausgetrieben werden; je das zehnte Stück wird dann mittelst einer rothgefärbten Ruthe bezeichnet, wobei der Eigenthümer jedesmal laut spricht: הרי זה מעשר „dies sei der Zehnte.“ Dieses Stück ist alsdann zum Opfer bestimmt, gleichviel ob es männlichen . oder weiblichen Geschlechtes, ob es fehlerlos, oder fehlerhaft sei; nur daß im letzten Falle, das Stück natürlich nicht auf den Altar kam, in den übrigeu Fällen mußte das Stück geopfert und in Jerusalem verzehrt werden; das fehlerhafte Stück konnte hingegen überall, dem Namen nach wenigstens als Zehntopfer verzehrt werden. In jeder beliebigen Stelle der Tempelhalle konnte das fehlerlose Zehntopfer geschlachtet werden, ohne daß der Eigenthümer die Hände darauf legte; auch begleitete es kein Trankopfer (§. 22, II). Von dem Blute wurde nur gegen den Grund des Altars einmal gegossen, alsdann die FettStücke [179]) verbrannt, hierauf wurde alles Uebrige

---

[179]) Die auf den Altar kommenden Opferstücke werden im Talmud und Commentaren wie bekannt אימורין, oder אמורים genannt. Dieser Name wird verschieden erklärt. Maimuni in der Einleitung zu Sebachim erklärt das Wort durch: נקראים אימורים ר"ל הדברים שצוה לשרוף אותן, und diese Erklärung adoptirt Geiger (Lehrbuch zur Sprache der Mischna S. 33). Aruch s. v. מר sagt: שהם מורים ואדונים על כל האברים; nach der erstern Erklärung wäre א oder אי Stammtheil von אמר, nach der letztern prostetisch. Rappoport im ערך מילין erklärt es durch „Wünschenswerthes“. Da letztgenanntes Werk mir gegenwärtig nicht zur Hand ist, weiß ich nicht, ob R. auf אמיר (s. Michlel Josi zu Deut. 26, 17) recurrirt; denn dem Hiphil האמיר liegt wohl אמיר, Wipfel, Erhabenes, zu Grunde. — Mit großer Prätension will M.

des Opfers von dem Eigenthümer und allen zur Mahlzeit geladenen Angehörigen, oder fremden Personen verzehrt; der Priester erhielt keinen Theil des Opfers[180]).

S. Krüger (in Stein's Israelitischem Volkslehrer 10. Jahrg. S. 227) einzig und allein die richtige Erklärung geben und zwar durch das Gr. Moria, Theile; 'א ist dann eine Vorsatzsylbe wie öfter. Allein gerade hierin irrt Krüger; nicht oft und nicht öfter, sondern niemals erhält im Chaldäischen ein griechisches, oder lateinisches Wort mit einem beginnenden Consonant den Vorsatz 'אִ; dieser Vorsatz ist jedoch regelmäßig bei Fremdwörtern, welche mit Doppelconsonanten beginnen, wechselt aber mit dem einfachen Vorsatz א ab, z. B. in איסטרטיג und אסטרטיג und vielen anderen Wörtern, dahingegen wird vor Fremdwörtern mit einem Anfangsconsonant nur der Vorsatz א gemacht, und dennoch ist durchgehends in der Mischna, also die ältere Form אימורין, an welche die Erklärung sich anlehnen muß; daß man aber אֵימוּרִים und nicht, wie Krüger will, אִמוּרִין zu aller Zeit gelesen, geht aus der Selicha zum 5. der 10 Bußtage s. v. אתה הראה hervor, wo des Reimes halber nur אֵימוּרִים gelesen werden muß. — Befremdend ist die Ansicht Heller's (Pesachim 5, 10 und Megilla 2, 6), daß unter אימורין nur חלבים zu verstehen sei, während Maimuni, auf den sich Heller in der ersten Stelle bezieht, ausdrücklich in der Einl. zu Sebach. אימורין auf alle verbrennbare Theile des Opfers bezieht; s. übrigens noch Raschi zu Num. 28, 2.

[180]) Befremdend sind die Worte Jbn Esra's im יסוד מורא 10. Kap. gegen Ende, sie lauten: ובעל הצאן יתן ראשית הגז ובכור ועשירי וכו'; hier muß wohl ועשירי gestrichen werden, da dasselbe nicht zu den Gaben an die Priester gehört.

§. 57.

Bedeutung des Zehntopfers.

Daß gerade die Zehnzahl bei den im vorhergehenden Abschnitt erwähnten Abgaben von Cerealien und Animalien gewählt wurde, hat sicherlich seinen Grund in der schon im frühesten Alterthum der Dekadenzahl zugeschriebenen Bedeutung. Es bleibe dahingestellt, ob diese Bedeutung traditionell von einem einzigen Erfinder herstammend, alsdann eine allgemeine Geltung bei allen Völkern fand (s. Kusri I, §. 59), oder nach kabalistischer Anschauung mit den 10 Sephiroth in Verbindung stehe (s. Jbn Esra zu Daniel 1, 20); jedenfalls ist die Wahl der Zehnzahl keine zufällige und die Archäologen suchen, je von ihrem verschiedenen Standpunkt, den Gesetzbestimmungen ihre Ansichten unterzulegen. So sagt Bähr (a. a. O. I, S. 181): „Zehn ist die Signatur der Vollständigkeit“ [181]) und sagt dann ferner: „Wie nun die Dekade alle Grundzahlen in sich schließt, so wurde auch ein aus zehn Einzelheiten bestehendes Besitzthum als ein vollständiges, als ein in sich abgeschlossenes Eigenthum, das dann wieder Repräsentant alles Eigenthums überhaupt war, angesehen, und sollte auf irgend eine Weise als ein Gott zu verdankendes bezeichnet werden.“ — Auch Jbn Esra (zu Lev. 27, 34) pointirt die symbolische Bedeutung der Zehnzahl und spielt in seiner bekannten lakonischen Ausdrucksweise auf יסוד עולם hin, wobei er wahrscheinlich an die 10 Sphären (גלגלים) dachte. — Allein was auch der Grund sei, worauf die

[181]) So sagt Michlel Jofi zu Jes. 6, 13: עשיריה, תואר כולל כל המספר.

Bedeutung der Zehnzahl beruht, so ist doch gewiß, daß es eine uralte Sitte bei allen Völkern war, den zehnten Theil von Landesproducten, von gewerblichem Gewinn und von Kriegsbeute der Gottheit zu widmen; es sollte hierdurch nicht bloß ein Dankgefühl manifestirt, sondern auch das Verhältniß bezeichnet werden, in welchem der Unterthan zum Herrscher steht; hieraus entwickelte sich später die weltliche Zehntabgabe an die Könige und noch später dieselbe Abgabe an die Hierarchie, welche schon in uralten Zeiten (Gen. 47, 22) am Boden und dessen Producte ihre Privilegien besaß. — Auch in den mosaischen Vorschriften über den Zehnten sollte das Verhältniß der theokratischen Staatsform seinen factischen Ausdruck finden. Ein Theil der Zehntabgabe diente zur Unterhaltung der theokratischen Staatsdiener, der Leviten und Priester. Die Letzteren erhielten einen bei weitem kleinern Antheil als die Ersteren, theils weil sie numerisch weit hinter den Leviten standen, theils weil sie bereits durch die ihnen beim öffentlichen Kultus zufallenden Theile und mannigfache andere Einkünfte keine geringe Einnahme besaßen. (§. 12). Ein anderer Theil der Zehnten mußte zur Unterhaltung der Armen verwendet werden, wie es das Bedürfniß eines wohlgeordneten Staates erfordert; hierzu kam, daß die Armen auch alle Baumfrüchte und etwaige Bodenfrüchte im Erlaßjahre sich aneignen durften (Exod. 23, 11), so daß ihr Unterhalt wohl nicht allzuspärlich war. — Diese beiden Arten von Zehnten brauchten natürlich nicht in Jerusalem verzehrt zu werden, da sie eben zur Unterhaltung aller im Reiche zerstreuten Staatsdiener und Armen bestimmt waren; dahingegen mußte der Eigenthümer mit dem zweiten Zehnt an den gedachten 4 Mitteljahren und mit dem animalischen Zehnt alljährlich persönlich nach Jerusalem kommen; die persönliche Präsentation an der

Centralstelle des öffentlichen Cultus documentirte das unmittelbare Verhältniß zwischen Gott und Jsrael, d. i. zwischen dem Herrscher und dem Unterthan; deshalb betete der Eigenthümer: „Schaue nieder und segne dein Volk Jsrael und das Land, das du uns gegeben" (Deut. 26, 15), welches der Eigenthümer gleichsam als Lehn empfangen, und bei dem Viehzehnt mußte derselbe ausdrücklich, wie bereits erwähnt, das zehnte Stück mit den Worten: „Dies sei der Zehnt", bestimmen, um so sein persönliches Verhältniß zu Gott mit Worten zu bezeichnen. Daß die Priester von beiden Zehnten Nichts erhielten, diese vielmehr in beliebiger Gesellschaft, aber zu Jerusalem verzehrt wurden, geschah eben, um die unmittelbare Angehörigkeit Jsraels an Gott zu zeigen; Jsrael soll Gott als König anerkennen, aber nicht bloß in der Eigenschaft als Bekenner der bestimmten israelitischen Religion (denn solches geschieht bereits durch das Charakteristische der Sühnopfer — wie wir dieses §. 10 ausführlich dargethan —), sondern auch in der Eigenschaft als Staatsbürger im Allgemeinen als Besitzer des jüdischen Staates. Dem Altare sollte ein Theil zufallen, einerseits um das theokratische Verhältniß um so schärfer zu bezeichnen, andererseits weil, wie oft erwähnt, der Begriff der Sühne keinem mosaischen Opfer fehlte (§. 8); dahingegen diente das eigentliche Charakteristische unseres Opfers, das Gastmahl (wie bei den Friedensopfern §. 33) dazu, das Verhältniß des Unterthans zum Könige, d. i. zu Gott, zu bezeichnen. Selbst das fehlerhafte zehnte Viehstück soll in der Heimath, aber als Zehntes, d. h. als Gabe des Unterthans, verzehrt werden, indem das Unterthanenverhältniß natürlich überall seine Geltung habe. — Wir wollen schließlich, gedachtes Verhältniß in seiner verschiedenen Natur näher bestimmend, wiederholen, daß die eigentlichen Sühnopfer dazu dienten,

Gott als König über Israel in confessioneller Beziehung anzuerkennen; (§. 10) durch das Zehntopfer wurde Gott als König über Israel in bürgerlicher Beziehung anerkannt, in den Friedensopfern (§. 33) endlich wurde er außerdem als König des Alls verehrt und angebetet.

§. 58.

Das Passaopfer. — קרבן פסח

Am letzten Tage des Aufenthaltes des israelitischen Volkes in Aegypten wurde von demselben das allererste Opfer gebracht; das noch nicht sanctionirte Priesteramt übte jeder Israelit aus, statt des Altares waren es die Thürpfosten und die Oberschwelle, worauf das in Schalen aufgefangene Blut mittelst eines Bündels Ysop gestrichen wurde; das Opferstück wurde bereits vier Tage vorher angeschafft und für den Act bestimmt und schließlich mußten alle die, welche bei der Opfermahlzeit betheiligt waren Reisecostüm tragen. — Nur in diesen Punkten unterscheidet sich das erste Passaopfer, פסח מצרים genannt, von dem, welches zur Zeit des öffentlichen Cultus gebracht und פסח דורות benannt wurde. Dieses wurde ebenfalls in den Nachmittagsstunden des 14. Nissan, aber im Vorhofe des Tempels geschlachtet, und der Priester vollzog den Act des Blutausgießens am Altare und des Opferns der Opfertheile. — Dahingegen hatte das erste und alle folgende Passaopfer nachstehende gemeinsame Ritualien. Man nahm zu diesem Opfer ein männliches Schaf-, oder Ziegenlamm, das älter als acht Tage, aber nicht über ein Jahr alt und außerdem fehlerlos war. Das Opfer wurde alsdann gebraten und so verzehrt, daß kein Knochen zerbrochen wurde. Diese mußten mit den etwaigen Resten am sechszehnten Nissan

verbrannt werden[181]). Das Opfer wurde in Gesellschaft verzehrt, und die Mitglieder derselben mußten vorher zu diesem Zwecke sich verabredet und bestimmt haben. Endlich wurde das Opferfleisch in Verbindung von ungesäuertem Brode und bitteren Kräutern verzehrt. Was den Opferact betrifft, so fehlt hier der Ritus des Handauflegens und die Zugabe des Trankopfers, und das Opfer konnte nicht als Gelübde- oder Schenkopfer (נדר ונדבה) gebracht werden (Anm. 102), da es ein Pflichtopfer (קרבן חובה) war. Schließlich durften von dem Opfer nur die genießen, welche beschnitten waren, Unreine, Nichtisraeliten und Unbeschnittene wurden zu der gedachten Gesellschaft nicht zugelassen.

§. 59.

Erklärung der einzelnen Momente des Ritus beim Passaopfer.

Die ungemein verschiedenen Auffassungen des Ritus beim Passaopfer im Allgemeinen und seiner einzelnen Momente insbesondere, lassen es rathsam erscheinen, vorerst jedes einzelne Moment zu urgiren, um alsdann aus deren Totalität die eigentliche Bedeutung unseres Opfers zu erkennen. Wir wollen daher gedachte Momente, so weit es sich thun läßt, in Kürze besprechen.

1) Vor Allem ist es der Name des Opfers. Dieses heißt: פסח und es ist hier einzig und allein der Fall, daß die Schrift selbst gleichsam die Etymologie des Namens giebt.

---

[181]) Das etwaige nothwendig gewordene Verbrennen der Ueberreste beim ersten Passaopfer mußte wohl am folgenden Tage stattgehabt haben.

Allerdings scheint es, daß Lev. 4, 3 in den Worten: אם כהן המשיח יחטא . . . לחטאת, oder ibid. 5, 5 — 6 in den Worten והיה כי יאשם . . . אשמו eine Abstammung des nomen angedeutet ist; allein nirgends erklärt die Schrift ausdrücklich das nomen, wie dies bei unserm Opfer der Fall ist. Die Worte Exod. 12, 27: זבח פסח הוא לי״ אשר פסח וגו׳ sind offenbar erklärend und genügen, um jede andere Conjectur, oder Hypothese zurückzuweisen. פֶּסַח durch: befreien, oder gar: vergeben (mit schwacher Anlehnung an Jes. 31, 5), oder noch komischer durch leiden (s. §. 20 unt. 13) erklären, ist nichts Anderes als entweder ungerechtfertigtes Ignoriren der deutlichen Schriftstelle, oder, wie Winer (R. W. s. v. Pascha) selbst es ausspricht, die Folge der Unkunde der hebräischen Sprache von Seiten der Kirchenväter. פסח mit folgender Päposition על heißt überall, wo es in der Bibel vorkömmt, nur: überschreiten, und unser Opfer heißt daher einzig richtig: Ueberschreitungsopfer, erinnernd an das bekannte historische Factum bei dem Auszuge des Volkes aus Aegypten. —

Noch eine andere Eigenthümlichkeit besitzt unser Opfernamen, er ist von den §. 20 aufgezählten vierzehn Opfernamen der einzige, bei dessen Bildung eine gewisse Handlung von Seiten Gottes zu Grunde liegt, während alle andere Namen der Opfer entweder von irgend einer Handlung von Seiten der Opfernden (נדר, חטאת, אשם u. s. w.), oder von diesen ihrer eigentlichen Natur (עולה, מעשר, בכור u. s. w.) ihre Ableitung finden. Unser Opfer heißt פסח, weil Gott überschritt u. s. w., die anderen Opfer führen ihren Namen, weil der Mensch gesündigt, oder sich verschuldet, oder es gelobt, oder es geschenkt hat; andere erhalten ihre Namen, weil das Opfer das Zehnte, das Erstgeborne, das ganz Verbrannte, das rothfarbige ist,

nirgends also wird, wie bei unserm Opfer, die göttliche Handlung die unmittelbare Ursache der Wortbildung des Opfernamens.

Minder wichtig, aber der Erwähnung nicht unwerth, ist die Eigenthümlichkeit bei unserem Opfernamen, daß er ursprünglich, d. h. bei dem ersten Passaopfer an ein Moment geknüpft wird, das erst eintreten sollte. So rief Moses den Volksältesten zu: Schlachtet das פסח (Exod. 12, 21), denn Gott wird überschreiten u. s. w. (ibid. v. 23), ebenso sprach Gott vorher: Es ist ein פסח (v. 11), und beim Anblick seines Blutes werde ich überschreiten (ibid. 13). Erst die späteren Passaopfer (פסח דורות) sollen rückwärts an das historische Ereigniß erinnern (ibid. 25 und 26); ursprünglich aber hatte die Bedeutung des Namens eine entgegengesetzte Richtung, und ist auch hierin von allen andern Opfernamen verschieden, welche stets an ein gegenwärtiges, oder vergangenes, aber an kein zukünftiges Moment geknüpft sind. — Selbst das Asaselopfer heißt nicht so, weil es dem Asasel zugeschickt werden sollte, sondern weil es für ihn bestimmt wurde; überdies heißt es in der heiligen Schrift selbst niemals עזאזל, sondern חטאת (Lev. 16, 5). — Schon aus diesen Bemerkungen geht hervor, daß unser Opfer ursprünglich nicht, wie einige wollen, ausschließlich den Charakter eines Sühnopfers, oder wie Andere meinen, den eines Dankopfers hatte (worauf wir später zurückkommen), sondern vorzugsweise einen historischen Charakter, der in dem bevorstehenden Ereigniß der Tödtung der Erstgebornen und der damit verbundenen Befreiung Israels seinen Grund hatte. Es konnte wenigstens ursprünglich kein Dankopfer sein, da die Wohlthat erst noch eintreten sollte, und ebenso wenig ein Sühnopfer, da vor der Gesetzgebung wohl schwerlich von einer Sühne durch Opfer die Rede sein kann; wir geben

aber gerne zu, daß beide Momente (der Sühne und des Dankes) bei den späteren Passaopfern gedacht werden können, des Dankes wegen Erinnerung der frühern stattgehabten Wohlthat und der Sühne, da wie wir in dieser Abhandlung öfter es ausgesprochen, der Begriff der Sühne bei allen mosaischen Opfern nicht fehlte.

2) Nachdem das Opfer in den Tempelvorhof gebracht wurde, konnte es der Eigenthümer selbst schlachten (Exod. 12, 21); nicht deßhalb, wie Philo (De Decalog. pag. 766) meint, daß der Eigenthümer mit gesetzlicher Zustimmung das wirkliche Priesteramt verrichten durfte, sondern weil das Schlachten überhaupt nicht nothwendig vom Priester verrichtet zu werden brauchte (s. ob. Anm. 96); außerdem konnten bei der großen Masse von Passaopfern, die Priester selbst mit Zuziehüng der Leviten in den wenigen Nachmittagsstunden kaum genügen, auch das Schlachten zu vollziehen, da dieselben hinlänglich mit der Umrührung und dem Umgießen des Blutes, so wie mit dem Opfern der Opferstücke (Fett) beschäftigt wurden.

3) Es bestand aus einem männlichen Schaflamm, oder einem Ziegenböcklein. Die Erforderniß des männlichen Geschlechtes ist, wie bei dem Erstgeburtsopfer, in dem geschichtlichen Factum, in Betreff der ägyptischen und israelitischen männlichen Erstgebornenen, begründet. Schafe und Ziegen eigneten sich für unser Opfer um so mehr, als von demselben Nichts unverzehrt bleiben darf, während beim Rindgeschlecht das völlige Verzehren nicht so leicht bewerkstelligt werden konnte. Das Deut. 16, 2 erwähnte בקר wurde nicht als Passa-, sondern als Festopfer (חגיגה s. Raschi daselbst) dargebracht. — Maimuni (More neb. III. cap. 46) erklärt, nach seiner bekannten Theorie von mosaischen Opfer, wonach der ganze Cultus eine Opposition gegen das Heidenthum bilden sollte (§. 9.), den Gebrauch des Schafgeschlechtes bei

unserm Opfer als Opposition gegen die Aegypter, welche eben dieses Geschlecht göttlich verehrten (Exod. 8, 22); allein dann bliebe noch der Gebrauch des Ziegengeschlechtes unerklärt. Allerdings aber wird das Wunderbare, in dessen Gewand das erste Passaopfer gehüllt ist, bei weitem noch gesteigert, wenn das Blut öffentlich vor der Aegypter Augen an den sichtbaren Theilen der Häuser gestrichen wurde, und mag dies immerhin mit zu Gottes Absichten gehört haben.

4) Bei den späteren Passaopfern (פסח דורות) wurde mit dem Blute nach der Norm der minder heiligen Opfer (קדשים קלים, §. 22 unt. 1) verfahren; bei dem ersten Opfer (פסח מצרים) fand eine eigene Manipulation statt; das Blut wurde, wie erwähnt, mittelst eines Bündels Ysop an gewisse Theile der bewohnten Häuser gestrichen. Den Zweck derselben giebt die heilige Schrift (Exod. 12, 14 und 23) selbst an; es sollte für den Würgeengel ein Zeichen sein, die israelitischen Wohnungen überschreiten zu können. Vielleicht geschah dieselbe, um so viel wie möglich dem Passa den Charakter eines wirklichen Opfers zu bewahren. Da es nicht möglich war, das Blut auf den Altar zu bringen, so wurde es wenigstens an solche Stellen gebracht, die in späterer Periode eine gewisse Wichtigkeit erhielten; so trugen später die Thürpfosten eine heil. Aufschrift (Deut. 11. 20), an dieselben wurde das Ohr des Knechtes gebohrt (Exod. 21, 6), und aus demselben Grunde wurde Ysop verwendet, da diese Pflanzart im spätern Cultus zuweilen benutzt wurde (Num. 19, 18: s. auch Lev. 14, 4 und Ps. 51, 9). Hierdurch läßt es sich leicht erklären, warum das Opfer fehlerlos sein mußte; es sollte eben schon beim ersten Passaopfer sein Charakter möglichst scharf ausgeprägt sein. — Ibn Esra (zu Exod. 12, 7) erwähnt zweier Gründe für jene Manipulation. Es sollten, nach dem einem, die Aegypter das

Blut sehen; allein dann hätte das Blut, wie Ibn Esra widerlegend bemerkt, an der Pforten-, nicht aber an der Hausthür angebracht sein müssen. Nach dem andern sollte das Blutbestreichen zur Sühne der Sünde Israels dienen; allein wir haben bereits oben das Fremdartige bezeichnet, den Begriff der Sühne den früheren Opfern unterzulegen. — Unsere Vermuthung dürfte wohl am meisten sich empfehlen: es galt, das Passa als wirkliches Opfer erscheinen zu lassen; darum die Fehlerlosigkeit des Thieres, die Bestimmung der Dauer für dessen Aufbewahren und die Reinheit des Opfernden und Verzehrenden, lauter Anklänge aus dem spätern Cultus. Aber keineswegs war das erste Passa ein wirkliches Sühnopfer da die beiden wichtigsten Requisiten: Altar und Priester fehlten; das erste Passa war vielmehr, wie wir im folgenden §. entwickeln werden, eine Art Bundesopfer, und erst bei den spätern Passaopfern trat die Natur des Dankopfers hinzu.

5) Das Passa mußte nur gebraten, nicht gekocht und noch weniger roh sein; es mußte in Verbindung mit ungesäuertem Brode und bittern Kräutern und nur bis zur Mitternacht verzehrt werden, während des Verzehrens sollen die Theilnehmer Reisekostüm tragen, überhaupt mit Eile wegen des bevorstehenden Abzuges das Passa verzehren und schließlich sollen sich hierzu alle diejenigen vereinen, welche sich gemeinschaftlich vorher zur Tischgesellschaft bestimmt hatten. — Ibn Esra erwähnt einer Ansicht, wonach das in Wasser (und zwar im doppelten Gefäße, in einem kleinern innerhalb eines größern) gekochte Fleisch bei weitem vorzüglicher, als das dem Feuer näher ausgesetzte, oder gar demselben unmittelbar genäherte Fleisch ist; sonach beabsichtigte das Gesetz die minder bevorzugte Art, und zwar wie bei dem ungesäuerten Brode und den bittern Kräutern mit Rücksicht auf

die erfahrenen Leiden in Aegypten; entgegengesetzt erklärt der Verf. des ספר החינוך, daß gerade das gebratene Fleisch geschätzter als das gekochte ist. Am einfachsten und richtigsten erklärt es Maimuni (Mor. Neb. a. a. O.); er meint: es müßte gebraten und in Eile verzehrt werden, ebenso in bereits versammelter Gesellschaft und unter Verbot ein Bein zu zerbrechen (um etwa das Mark herauszuholen), weil es eben nothwendig war, am Geschwindesten damit fertig zu werden; das Braten ist die schnellste Zubereitungsweise, die Gäste brauchten nicht erst zusammengerufen zu werden und das Verzehren erstreckte sich nur auf die essbaren Theile des Thieres. — Ungesäuerte Brode und bittere Kräuter sollten an die früheren Trübsale erinnern, weshalb die ersteren לחם עני (Deut. 16, 3) heißen, und mit Recht bezeichnet Jbn Esra als weit hergeholt den Grund für den Gebrauch der bittern Kräuter, daß die stets feuchte Luft Aegyptens solche Zuthat bei allen Speisen erfordert; dieser Grund fiele ja jedenfalls bei den späteren Passaopfern weg, und ist daher der erstgenannte Grund weit einfacher und sachgemäßer.

6) Endlich mußte Alles, was etwa bis nach Verlauf der Nacht, nach den Rabinen nach Verlauf der Mitternacht, unverzehrt geblieben, am 16. Nissan (Pesachim 83, a) verbrannt werden, nicht bloß das unverzehrte Fleisch sondern auch die Knochen und die ungenießbaren Adern. Dies hatte vornehmlich seinen Grund darin, daß da die Opferzeit eine bestimmte war, auch die Zeit für die völlige Verwendung des Opfers begrenzt sein sollte.

§. 60.

Bedeutung des Passaopfers im Allgemeinen.

Viele ältere christliche Theologen, namentlich

protestantischer Confession, haben, geleitet von polemischer Absicht gegen die katholischen Lehre vom Abendmahl, dem Passalamme ganz und gar die Natur eines Opfers abgesprochen. Dieselben sind aufgezählt bei Lundius (Jüdische Heiligthümer S. 1118) und ausführlicher bei Kurtz (das mos. Opfer S. 255). Ihre Gründe sind theils völlig unrichtig, theils sehr geringfügig, daß wir eine ausführliche Widerlegung für überflüßig erachten; es genüge darauf zu verweisen, daß die h. S. selbst nicht bloß die späteren Passaopfer ausdrücklich: קרבן (Num. 9, 13), sondern auch das aegyptische Passaopfer mit dem gleichgeläufigen Opfernamen: זבח (Exod. 12, 27) benannt.

Die meisten neueren Theologen rechnen es zur Klasse der Friedensopfer (זבח שלמים), und ihr Hauptgrund ist die veranstaltete Mahlzeit, wie solche sonst nur be den Friedensopfern stattfand. Wir können aus mehr fachen Gründen dieser Ansicht nicht beipflichten. Was die Mahlzeit betrifft, so konnte bei derselben, wenn wirkliche Privatfriedensopfer verzehrt wurde, außer dem Opfernden jeder Anderer, so fern er rein war, sich betheiligen (s. ob. §. 31 unt. 1 und Mischna Sebachim 5, 7), das Passa wurde hingegen nur von den voraus hierzu bestimmten Personen verzehrt (§. 58). — Bei den eigentlichen Friedensopfern bekam der functionirende Prister die besten Theile des Opfers (Lev. 7, 32 — 34), vom Passa erhielt er Nichts. — Bei den eigentlichen Friedensopfern durften neben ungesäuerten auch gesäuerte Brode [183]) benutzt werden (ibid. 7, 13), bei dem Passa war solches auf das strengste verboten. — Das

---

[183]) Nach der Mischna (Menachoth 3, 6) (?) war sogar die Beigabe von gesäuerten Broden unerläßlich.

Passaopfer mußte nur männlichen, die wirklichen Friedensopfer konnten auch weiblichen Geschlechtes sein (§. 31 unt. 3). — Endlich — und dies scheint uns als Haupteinwand — bietet keine der drei Arten von Friedensopfern eine passende Kathegorie, zu welcher das Passaopfer gehören könnte. Es durfte nicht gelobt werden und kann demnach kein נדר sein. — Seine fahrläßige Unterlassung zog die Strafe der Exsecration nach sich (Num. 9, 13), es war somit im eigentlichen Sinne ein קרבן חובה und konnte hiervon keine נדבה sein; endlich setzt der Begriff des Dankes (תודה) eine erhaltene Wohlthat voraus; und konne diese Voraussetzung auch bei den späteren, mit Hinblick auf das historische Ereigniß, stattfinden, so konnte doch dieses bei dem aegyptischen Opfer nicht der Fall gewesen sein, da ausdrücklich gesagt wurde, daß die Schonung des Würgeengels in Folge des Blutbestreichens geschehen werde (§. 59 unt. 1).

Noch weniger können wir uns denen anschlißen, welche dem Opfer den Charakter eines Sühnopfers zuschreiben, wonach der Würgeengel deshalb die israelitischen Häuser überschritt, weil diese durch das Blut gereinigt und gesühnt wurden. — Der ganze Begriff der Sühne durch Blut, das auf den Altar kam, gehört erst der später angeordneten Institution des Opfercultus an; Altar und Priester sind unerläßliche Requisite für die Erlangung der Sühne durch Opfer, und es ist widerstrebend schon vor der eigentlichen Gesetzgebung von Opfersühne zu sprechen. Immerhin mag bei den späteren Passaopfern, deren Blut durch Priester auf den Altar kam, die Idee der Sühne nicht ausgeschlossen werden, da dieser Begriff, wie öfter erwähnt, bei allen Opfern im Allgemeinen hinzugedacht werden konnte; vor der Gesetzgebung jedoch ist keine Spur von Einsetzung von Sühnmitteln durch Opfer vorhanden, und die Annahme

einer solchen beim allerersten gebotenen Opfer, d. h. beim aegyptischen Passaopfer, kann nur als willkührlich und unbegründet angesehen werden. — Sicherlich verdient beachtet zu werden, daß der Ausdruck כפר, die eigentliche Bezeichnung der Sühne, vor der Gesetzgebung noch gar nicht vorkömmt, wie vielleicht der Begriff der Sühne durch Opfer überhaupt vor Einführung des Cultus noch unbekannt gewesen sein mochte. —

Wir glauben das erste Passaopfer in keine der Klassen der späteren Opfer zu setzen, ihm vielmehr den eigenen Charakter als Bundesopfer zu vindiciren. Wie früher Abraham bei einer gewissen Art von animalischen Opfern ein Bündniß mit Gott schloß (Gen. 15, 9 — 18), wie später Moses durch Sprengen von Blut des eigentlichen Bundesopfers auf das Volk das Bündniß zwischen Gott und dem Volke schloß (Exod. 24, 8), so sollte Israel in der Zeit, da die aegyptische Knechtschaft aufhörte und seine Selbstständigkeit als Gottes Volk begann, eine Art Opferverrichtung begehen, wodurch es in einen Bund mit Gott trat; auf aegyptischem Boden freilich vorerst nur als politisches, nach der Gesetzgebung aber als theokratisches Eigenthum Gottes, so daß Moses in dem gedachten Bundesopfer gewisser Maßen vollendete, was zu Theil bereits in Aegypten begonnen hatte. Deshalb wird wiederholendlich und nachdrücklich verordnet, daß der Unbeschnittene vom Passaopfer nicht genießen durfte, indem solcher ja eo ipso vom Bunde mit Gott (Gen. 17, 14) ausgeschlossen ist; deshalb wird, wie bei der Beschneidung, die fahrläßige Unterlassung des Passaopfers mit Execration bestraft und deshalb sollte jeder einzelne Israelit persönlich zu diesem Opfer verpflichtet sein, weil keiner von dem Bunde mit Gott ausgeschlossen sein durfte; selbst der Unreine mußte das Opfer nachholen, weil er für immer von der Schuldigkeit, in einen

Bund mit Gott zu treten nicht dispensirt werden konnte. Wir möchten noch auf 2. Chr. 34, 31 und 35, 1 verweisen, wo König Joschijahu das Schließen des Bundes zwischen Gott und Israel mit der Feier des Passa ver band; jedenfalls müssen mehrere Stellen im Buche Jeremias, namentlich 31, 32 und 34, 13 beachtet werden, wo von einem Bunde gesprochen wird, den Gott mit Israel beim Auszuge aus Aegypten geschlossen hatte. In der erstern dieser Stellen heißt es: „Ich schloß einen Bund mit ihren Vätern", ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים; diese Worte bezeichnen sicherlich eher den eigentlichen Tag des Auszugs, als wie Kimchi will, den Tag der sinaitischen Gesetzgebung; der Prophet wollte in genannten und in mehreren anderen Stellen seines Buches keinen concreten Act des Schließens eines Bundes, sondern dessen abstracten Begriff bezeichnen', des Sinnes: Gott schloß im Geiste einen Bund mit Israel, da es als freies Volk Aegypten verließ; als Analogon dieses geistigen Bundes von Gott sollte das Volk seinerseits eine Opferhandlung vollziehen, durch welche es des eingegangenen Bündnisses mit Gott sich bewußt werde. Einzelne Personen vereinigten sich zu einem Opfer, und die einzelnen Gruppen, welche je einzeln für sich ein Ganzes bildeten, wurden durch die Gemeinsamkeit des gesammten Volkes zu einem einzigen großen Ganzen vereinigt, und dieses Ganze trat nun aus der Hörigkeit Aegyptens h eraus und die Hörigkeit Gottes ein; deshalb mußte alljährlich das Opfer zur bestimmten Zeit, entsprechend der Zeit des Auszuges aus Aegypten gebracht werden (Deut. 16, 6); es sollte hierdurch alljährlich der auf aegyptischem Boden geschlossene Bund ins Bewußtsein gerufen werden, und deshalb konnte Josua nicht eher die Passafeier auf kananitischem Boden begehen, ehe er die verabsäumte Beschneidung, die conditio sine qua non, für die Möglich-

keit eines Bündnisses mit Gott, nachholte (Jos. 5, 4 — 10).

Hatte nun das Passa den ausschließlich ihm eigenthümlichen Charakter eines Bundesopfers, so bietet der Umstand, daß sein Ritus so vielfach von dem der anderen Opfer verschieden war, keine Schwierigkeit, weil es eben auch in seiner innern Natur von den übrigen Opfern sehr verschieden war. Es war im eigentlichen Sinne kein Opfer der Gesammtheit, da es von jedem Einzelnen gebracht wurde, und dennoch kann es nicht als Privatopfer gelten, da es gleichzeitig vom ganzen Volke dargebracht werden mußte; dieses in seiner Art ganz eigenthümliche Opfer zeichnete sich daher durch einen eigenen Ritus aus, für dessen einzelne Ritualien wir im vorhergehenden §. die mannigfachen Erklärungen zu geben versuchten.

Mit dem Passa schließt sich der Kreis aller mosaischen Opfer, und es bleibt noch übrig alle die Abweichungen späterer Praxis, wie sie in den übrigen Büchern des A. T. vorkommen, zusammen zu stellen; wir werden solches im folgenden und letzten §. gegenwärtiger Abhandlung thun, dabei aber dem Buche Ezechiel einen besondern Platz einräumen, indem die Abweichungen in demselben von den gesetzlichen Bestimmungen im Pentateuch numerisch weit zahlreicher und sachlich weit eingreifender sind, als dies bei denen in den andern biblischen Büchern der Fall ist. Wir werden die Abweichungen in der Reihe der kanonischen Bücher besprechen.

§. 61.

Abweichungen des Opferritus in den übrigen kanonischen Büchern von den gesetzlichen Bestimmungen im Pentateuch.

Diese Abweichungen sind mannigfacher Art, theils erweitern sie die ursprünglichen gesetzlichen Vorschriften, indem sie entweder gewisse Opferarten auch für solche Fälle gelten lassen, die im Pentateuch nicht erwähnt sind, oder gewisse Species zum Opfermaterial hinzufügen, von denen im Pentateuch Nichts vorkömmt; theils beschränken sie die gesetzlichen Vorschriften und reduciren sie sowohl in Hinsicht der Opfer selbst, oder deren vorgeschriebenen Ritualien; endlich scheinen sie mehrere directe Widersprüche gegen die Angaben des Pentateuchs zu bilden, bei welchen aber der Talmud gewöhnlich eine Ausnahme, einen exceptionellen Fall (הוראת שעה) interponirt. — Wir erwähnen erst die Abweichungen, welche mit Ausnahme des Buches Ezechiel (s. §. 60 zu Ende) in den übrigen kanonischen Büchern vorkommen.

1) Die mosaische strenge Vorschrift (Num. 3 10), daß nur die Priester den eigentlichen Opferdienst verrichten durfen, trat später erst mit der Erbauung des jerusalemitischen Tempels wieder in Kraft; früher opferten auch solche, die nicht dem aronidischen Stamme angehörten, so opferte Gideon vom Stamme Menasse (s. Raschi Richt. 6, 11) ein Brandopfer (ibid. 26), Manoach vom Stamme Dan (ibid. 13, 19), Samuel, Lewite aber nicht Aronide (s. Sam. 7, 9), David, vom Stamme Juda, (1. Chro. 21, 29) und A. Während aber der Talmud (Temura 28, b) Betreffs Gideons den Umstand, daß er kein Priester war (זרות), als Ausnahmsfall bezeichnet, ignorirt derselbe (Sebachim 108, b) diesen Um-

stand bei Manoach und bezeichnet hierfür den, daß er auf einen Privataltar (במה) opferte, obgleich die Stiftshütte zu Silo aufgerichtet war.

2) Nach rabbinischer Norm sollte jeder Stier, der zum Opfer genommen wurde drei Jahre alt sein; ein höheres Alter entpräche nicht der Würde des Opfers (Para 1, 2 und dazu L. Heller); gleichwohl opferte Gideon (Richt. 6, 26) einen siebenjährigen Stier; es ist daher auffallend, daß der Talmud (Temura 28, b. und 29, a), welcher bei diesem Opfer acht Ausnahmsfälle statuirt, nicht eben den Umstand hervorhob, daß das Opferthier das normale Alter überschritt; s. Bechoroth, 41, a.

3) Das mosaische Brandopfer durfte nur männlichen Geschlechts sein (Lev. 1, 3), dahingegen opferte man später die Kühe, welche die Bundeslade aus dem Philistäerlande brachten, als Brandopfer (s. Sam. 6, 14); der Talmud (Ab. Sara 24, b) erklärt den Fall als הוראה שעה.

4) Samuel opferte als Brandopfer ein טלה חלב (s. Sam., 7, 9) das gewöhnlich durch „Milchlamm" übersetzt wird und darf nach mosaischer Vorschrift (Lev. 22, 27; ein solches vom achten Lebenstage an geopfert werden) die Rabbinen (Ab. Sara 24, b) übersetzen es jedoch durch „Mutterschaf" und wird der Fall, daß das Opfer weiblichen Geschlechts war, als הוראה שעה erklärt.

5) Wie wir später (s. num. 10) eine Erweiterung der mosaischen Vorschrift Betreffs des אשם von Seiten Esra's sehen werden, so begegnen wir schon 1. Sam. 6, 4 und 8 der Begriffserweiterung von Seiten der heidnischen Philister, indem sie Geldgegenstände zu einem אשם für Gott bestimmten, um entweder ihre Sünde wegen Zurückhaltens der Bundeslade zu sühnen, oder hierdurch als Schenkgabe die Wiedergenesung zu erlangen; s. Raschi, Kimchi und R. L. b. Gerson zur Bibelstelle.

6) Ganz neu war die Einführung der Zehntsteuer sowohl von Cerealien (s. Sam. 8, 15), wie auch von Animalien (ibid. 17) an den König; sollte dieser Zehnte an der Stelle des Zehnt an die Leviten getreten sein (s. Kimchi z. St.), so wäre dies nichts Anderes, als eine Abrogirung des mos. Gesetzes; sollte er aber neben dem levitischen Zehnt stattgefunden haben, so wäre er jedenfalls eine Erweiterung des ursprünglichen Gesetzes. Wir bemerken hier gelegentlich, daß während das biblische Wort מעשר nur den Zehnten und den Gegensatz von תרומה (Maleachi 3, 8) bezeichnet, bezeichnet מעשרות in der Mischnasprache (Maasroth 2, 4, L. Heller und Aboth 3, 13) alle Cerealabgaben.

7) Gesetzlich (Lev. 24, 9) durften nur Priester die Schaubrode verzehren, eine Ausnahme bildete der Nothfall (1. Sam. 21, 5.)

8) Während die Species zum Räucherwerk ursprünglich auf vier beschränkt waren (Exod. 30, 34 und Lev. 2, 1 s. ob, §. 15) und von den Rabinen auf eilf erweitert wurden (s. ob. Anm. 74) findet sich schon Jes. 43, 24 die Species קנה und Jerem. 6, 20 umschrieben קנה הטוב hinzugefügt. Raschi zur ersten Stelle erklärt es durch קינמנית, Zimtbaum, der so häufig in Palästina wächst, daß Hirsche und Ziegen dessen Beeren abfressen (s. meine Zoologie d. Tal. S. 112); in diesem Falle ist קנה von קנה הטוב verschieden, da dieses nach Jerem. l. c. in Palästina nicht wächst. — Kimchi erklärt קנה durch קנה בשם; allein die letztere Species wurde nicht zum Räucherwerk, sondern als Ingredienz zum Salböl (Exod. 30, 23) benutzt. — Rosenmüller (Bibl. Alterth. 4, 1, S. 181) erklärt es als pulverisirte Calmuswurzel. Jedenfalls ist hier die ursprüngliche Vorschrift erweitert.

9) Nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft wurde zum Behufe der Einweihung des Altars

100 Ochsen, 200 Widder, 400 Lämmer und 12 Ziegenböcke geopfert (Esra 6, 17); man opferte ferner 12 Stiere nach Anzahl der Stämme, 96 Widder, 72 Schafe und 12 Ziegenböcke, sämmtlich als Brandopfer (ibid. 8, 35); die Opfer in der ersten Stelle erklärt Ibn Esra, und die in der letztern Raschi als הוראת שעה. Ueber die Zahlen 96 und 72 in der letztern Stelle sagt Ibn, Esra, dieselben seien nicht motivirt (אין להם טעם) während die Zahl 12 in der Stammanzahl begründet ist; jedenfalls sind jene Zahlen solche, in denen die runde Zwölfzahl 8 und 6 mal enthalten ist.

10) Zu Esra's Zeit brachten die, welche heidnische Frauen geheiratet, einen Widder zum אשם (Esra 10, 19), wovon aber im Pentateuch im ähnlichen Falle Nichts verordnet wird; es wird auch hier der Fall als הוראת שעה erklärt, s. Raschi und Ibn Esra z. St. (Lev. 19, 20) der Talmud (Keritot 11, a) denkt hierhei an שפחה חרופה allein diese Erklärung ist allzu gezwungen (?).

11) Nach Nehemias 10, 36 sollten die Erstlinge aller Baumfrüchte dargebracht werden; mosaisch (Deut. 26, 2) ist nur die Darbringung der Erdfrüchte angeordnet; die Vorschrift über Baumfrüchte ist nur rabbinisch, s. Raschi zur ersten Stelle und Kimchi zu Ezech. 45, 30 .

12) Da der kupferne Altar nicht hinreichte für die Masse der Opferstücke, so opferte Salomo Brand- und Friedensopfer innerhalb des Vorhofes (2 Chr. 7, 7), vergl. Raschi (pseudo) zu ibid. 8, 12.

13) Das erste Einweihungsopfer zur Investitur der Priester bestand aus 1 Stier, 2 Widder, Salböl und ungesäuerten Kuchen (Lev. 8, 2); die spätere getadelte Praxis nahm zu diesem Zwecke 1 Stier und 7 Widder.

14) Ganz anders wie die mosaischen Weiheopfer für Heiligthum und Altar (Num. 7, 87 — 89) war die

Anzahl der Opfer, welche Hiskias zur Wiedereinweihung des Heiligthums nahm; sie bestanden aus je sieben Stieren, Widdern, Schafen und Böcken (2 Chr. 29 21). Das Opfer sollte aber auch zur Entsühnung des ganzen Volkes dienen; in diesem Falle wich die Praxis von der mosaischen Vorschrift (Num 15 24 und Lev. 4 14) ab, nach welcher nur ein Stier gebracht wurde, weshalb auch הוראת שעה angenommen wird; s. Raschi daselbst.

15) Beim Vergehen des ganzen Volkes [184]) verrichteten die Gemeindeältesten den Ritus des Handauflegens (סמיכה Lev. 4, 15), dahingegen thaten solches später der König und die Versammlung (2. Chr. 29, 23).

16) Während im Pentateuch nicht ausdrücklich bestimmt wird, wer die Function der Enthäutung der Opfer verrichtete (s. ob. Anm. 97), so geht aus 2 Chr. 29, 34 hervor, daß es gewöhnlich die Priester verrichteten, da sie nur im Nothfalle die Leviten hierfür hinzuzogen; auch wird daselbst 30, 15 einer Function erwähnt, die im Pentateuch nicht bestimmt wird, nämlich das Halten des Sprengblutes durch die Leviten; vergl. auch das. 35 14.

Wir kommen nun zur Besprechnng der weit tiefer eingreifenden Abweichungen, wie sie im Buche Ezechiel sich finden und halten uns auch hier an der Reihefolge des Buches selbst. Es sei nur zuvor bemerkt, daß die Ezechiel'sche Schilderung des Opfercultus nicht, wie eine Ansicht im Talmud (Menachoth 45, a) will, der Zeit nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile galt; denn mit Recht bemerkt Kimchi (zu Ezech. 43, 20), daß es erstens als Tradition galt, daß Ezechiel nicht

---

[184]) Und dieses durfte nur unvorsätzlich geschehen (Menachoth 5, 7, Bartenoro).

zu den rückkehrenden Exulanten gehörte, sondern in Babylon gestorben ist und daß zweitens die Opferordnung im Buche Ezechiel ganz und gar von der abweicht, welche im Buche Chr. mit Beziehung auf die restaurirte Cultusstätte (בית שני) vorkömmt. Der Ezechiel'sche Opfercultus gilt vielmehr der messianischen Zeit, deren Schilderung mit dem 40. Kapitel des Buches beginnt; wir werden deshalb statt des bisher fast stereotypen Ausdruckes הוראת שעה einigen anderen Ausdrücken begegnen, welche die constante Gesetzlichkeit mit Bezug auf die dereinst kommende Zukunft bezeichnen. Dieselben lauten חידוש „Neuerung", oder חידוש לעתיד „zukünftige Neuerung", oder על פי הדבור „ein göttlich ausdrücklicher Befehl" und a.; demnach trägt die Ezechiel'sche Darstellung des dereinstigen Cultus eher den Charakter einer Modification des mosaischen Cultus an sich, als den einer Opposition gegen dieselben, was jedoch den Talmud nicht hindert, die Ezechel'schen Angaben so viel wie möglich den mosaischen andäquat zu machen. — Die Abweichungen, oder Neuerungen im Buche Ezechiel sind folgende:

1) Nach mosaischer Vorschrift (Exod. 29, 1 — 37 und Lev. 8, 1 — 36) wurde zum Weiheopfer für Priester und Altar sieben nach einander folgende Tage ein Rind als Sühnopfer (חטאת), ein Widder als Ganzopfer (עולה) und ein Widder als eigentliches Weiheopfer (מילואים) genommen, außderdem ungesäuerte Brode und solche mit Oel bestrichene Fladen. Das Rind wurde theils auf dem Altar, theils außerhalb des Lagers verbrannt. — Nach Ezechiel 43, 19 — 27 bestand das fragliche Opfer in einem Rind als Sühnopfer, alsdann täglich aus einem Ziegenbock zum Sündopfer, sowie aus einem Rind und einem Widder zum Brandopfer. — Die Unterscheidungspunkte sind daher folgende; Ezechiel

erwähnt der Beigabe der Brode gar nicht, läßt aber einen Ziegenbock nehmen, wovon in den citirten Stellen des Pentateuchs nichts vorkömmt; statt zwei hat Ezechiel nur einen Widder, d. h. der eigentliche Weihewidder (איל המילואים) wird von ihm nicht erwähnt und läßt hierfür die sieben Weihetage hindurch ein Rind zum Brandopfer nehmen, wovon im Pentateuch nichts erwähnt wird.

2) Nach Verlauf der sieben Weihetage wurde an dem darauffolgenden 8. Tage für die Priester ein Kalb zum Sünd- und ein Widder zum Ganzopfer gebracht und für das Volk ein Ziegenbock zum Sünd- und ein Kalb und ein Schaf zum Ganzopfer, sowie schließlich ein Ochs und ein Widder zum Friedensopfer genommen (Lev. 9, 1 — 4); von allen diesen Opfern wird Ezechiel 44, 27 nichts erwähnt, obgleich hier vom achten Tage gesprochen wird. Indessen soll nach einer Ansicht im Talmud (Menachoth 45, a) in der Stelle Ezechiel 45, 18 von diesem achten Einweihungstage die Rede sein; dieser soll dereinst auf den ersten Tag des Monats Nissan fallen und der von Ezechiel für diesen Tag bestimmte Stier zum Sündopfer soll dem עגל בן בקר לחטאת im Pentateuch (Lev. 9, 2) analog sein. Allein ungeachtet dieser Annahme sehen wir doch alle anderen vorhin detaillirten Opfer des mos. Kultus am achten Tage der Weihe von Ezechiel völlig mit Stillschweigen übergangen. — Nach der andern Ansicht in citirter Talmudstelle, soll hier von dem gewöhnlichen Neumondsopfer die Rede sein; da jedoch die mosaische Vorschrift (Num. 28, 11 — 15) am Neumonde zwei Stiere, einen Widder und sieben Schafe zu Ganzopfern und einen Ziegenbock zum Sündopfer nehmen läßt, so wird der Widerspruch dadurch, wenn auch nicht gelöst, so doch auf sich beruhend erklärt, daß man meinte פרשה זו עתיד אליהו לדרשה; so

apodictisch diese Erklärungsweise ist, befriedigt sie doch eher, als die erste ganz willkührlich hypotetische Ansicht, die bereits von Tosaphoth (ibid. s. v. מילואים) als ungenügend erklärt wird.

3) Ezechiel 45, 20 wird verordnet: „Ebenso soll am 7. Tage des Monats (Nissan) geschehen von Seiten dessen, der unabsichtlich gefehlt", d. h. es sollte in diesem Falle ebenfalls ein Stier zum Sündopfer genommen werden.— Von einem solchen an diesen bestimmten Tag geknüpften Opfer ist im Pentateuch nicht die Rede, und Kimchi nennt es daher חידוש לעתיד; eine höchst künstliche Erklärung der Wörter שבעה und חדש giebt der Talmud (Menachoth ibid.); dabei wird Chananja ben Chiskia, ben Gorion rühmlich erwähnt, der nicht eher in der Erklärung der schwierigen Stellen im Buche Ezechiel schloß, bis er 300 Krüge Oel consumirte [185]).

4) Ezechiel 45, 22 wird verordnet: Am selben Tage (nach Raschi am 14., nach Kimchi am 15. Nissan) soll der Fürst für sich und das Volk einen Stier zum Sündopfer bringen. — Von einem solchen Opfer, sei es am 14. oder 15. Nissan, ist im Pentateuch nicht die Rede

5) An den 7 Tagen des Passafestes soll nach Ezechiel 45, 23 der Fürst für sich und das Volk bringen 7 Stiere und 7 Widder zu Ganzopfern und einen Ziegenbock zum Sündopfer; nach der mosaischen Vorschrift (Num: 28 19 — 23) bestanden die Opfer an diesem Feste aus 2 Stieren und 1 Widder und 7 Schafen zu Brandopfern und einem Ziegenbock zum Sündopfer.

6) Nach der mosaischen Vorschrift (Num. 28, 20 — 21) bestand die Beigabe zu den gedachten Festopfern

---

[185]) Hier erklärt Raschi den Consum, dienend zur Beleuchtung, zu Sabbath 13, b hingegen: Zur Nahrung und Beleuchtung.

aus je $^3/_{10}$ Epha feinen Mehls für jeden Stier, $^1/_{10}$ für den Widder und je $^1/_{10}$ für jedes Schaf, und diese Beigabe war mit Oel gemischt; nach Ezechiel 45, 24 bestand die Beigabe aus einer ganzen Epha für den Stier und ebenso viel für den Widder, während für das Quantum des Oels ein „Hin" ausdrücklich und zwar für jede Epha bestimmt wird. — Raschi meint, die Epha bei Ezechiel war קמח, grobes Mehl, woraus durch Sieben die resp. 3 und 2 Zehntel feines Mehl gewonnen wurde; nach Sifré, angeführt im Tosaphoth Menachoth 45, a, s. v. 'ומ, gab es eine größere und eine kleinere Epha, so daß das gleiche Wort איפה, bei Ezechiel gleichzeitig von der Beigabe für den Stier und den Widder gebraucht, verschiedene Quantitäten bezeichet; jedenfalls stimmt die Quantität nicht mit der im mosaischen Cultus. — Was das Quantum für das Oel betrifft, welches im mos. Cultus $^1/_4$ Hin für $^1/_{10}$ Epha bei einem Rind, oder Schaaf und $^1/_3$ Hin für $^2/_{10}$ Epha bei einem Widder betrug (Num. 15, 4 — 6), bei Ezechiel hingegen einen Hin für eine Epha, gleichviel ob das Opfer aus einem Stier, oder einem Widder bestand, erforderte, erklärt Raschi, daß man wohl einen Hin nahm, jedoch zum eigentlchen Gebrauch der Beimischung nur das vorgeschriebene Quantum davon verwendet wurde. [186]).

7) Nach Ezechiel 45, 25 sollen die Festopfer am Succothfeste ganz den Festopfern am Passafeste (s. ob. num. 5) gleich sein; im mos. Cultus (Num 29 12 — 34) war für jeden Tag eine andere Anzahl der

---

186) Raschi spricht in unserer Stelle von שנתות של הין, Einschnitten im Hinmaße, allein Mischna Menachoth 9, 2 wird gerade gegen diese Annahme entschieden; s. Bartenoro daselbst.

verschiedenen Opfer, und überhaupt sehr verschieden von den Opfern am Passafeste, bestimmt.

8) Die mosaischen Festopfer für das Neujahrsfest (Num. 29, 1 — 6), für den Versöhnungstag (ibid. 7 — 11) und für das Azeretfest (ibid. 35 — 38) werden bei Ezechiel gar nicht erwähnt; ebensowenig die mos. Festopfer für Schabuothfest (ibid. 28, 26 — 31); vielleicht aus dem Grunde, daß bei diesen Opfern keine Veränderung eintreten sollte; s. Kimchi zu Ezech. 45, 25.

9) Nach Ezechiel 46, 4 soll der Fürst am Sabbath (für sich und das Volk) 6 Schafe und 1 Widder, und als Beigabe 1 Epha (feines Mehl) für je ein Stück genannter Thiere und je 1 Hin Oel für jede Epha bringen; wovon im Pentateuch nichts vorkömmt. S. Kimchi z. St.

10) Nach Ezech. 46, 6 bestand das Opfer an Neumonatstagen aus 1 Stier, 6 Schafen und 1 Widder die Beigabe aus 1 Epha für Stier und Widder und beliebig für jedes Schaf und 1 Hin Oel für jede Epha; ganz anders im mos. Cultus; s. ob. unt. num. 2. —

11) Die meist auffallende Abweichung, oder Neuerung im Ezechiel'schen Cultus ist endlich die Nichterwähnung des täglichen Abendopfers (Num. 28, 8), indem Ezech. 46, 13) nur das Morgenopfer erwähnt ist, dessen Beigabe aus 1/6 Epha Mehls und 1/3 Hins Oels bestand, während das mos. tägliche Opfer eine Beigabe von 1/10 Epha und 1/4 Hin Oels hatte. Auch das begleitende Trankopfer, bestehend aus einem 1/4 Hin Weins, wird bei Ezechiel nicht erwähnt. — Vergl. über die Abweichungen bei Ezechiel noch George: „Die ältesten jüdischen Feste ꝛc.“ S. 178 ff. —

Nachträge.

§. 20 Nro. 1. Zum Eigennamen עלה ist auf die Licentia poetica hinzuweisen, deren der Pajtan (in der Selicha עם י״י חוקי zum 5. der 10 Bußtage) sich bediente, indem er des Reimes halber מתקרובת עלים statt עולה hat; s. die Commentarien zur Stelle.

Das. Nro. 14 zu Ende macht Hr. S. Schiffer (erwähnt in der Redactionsanmerkung) auf das אשם bei שפחה חרופה aufmerksam, welches dargebracht wurde, obgleich die Sünde wissentlich, oder absichtlich geschah; allein dieses Opfer wird bereits in der Mischna (Keritot 2, 4) als Ausnahme bezeichnet, und daselbst Mischna 2 werden sogar noch 3 andere Fälle erwähnt, in welchen nach den Rabbinen מזיד Betreffs des Opfers dem שוגג gleichgestellt wird, und diese Bestimmung beruht bei allen vier Fällen auf hermeneutischen Ableitungsregeln. Stellen wir uns aber auf rein biblischem Standpunkt, so darf wohl des Einklangs halber folgender Unterschied constatirt werden. Geschieht eine Sünde absichtlich, d. h. der Sünde selbst halber, so erfolgt Exsecration, und hierauf hat die Stelle Num. 15, 22 ff. Bezug; geschieht die Sünde bloß wissentlich, d. h. nicht ihrer selbst halber, sondern aus irgend einer andern Absicht, (bei שפחה חרופה aus sinnlicher, bei falschem Schwur aus materieller Absicht u. s. w.), so wird ein Opfer als Strafe gefordert; wird endlich eine Sünde weder absichtlich noch wissentlich begangen, d. h. es geschieht בשוגג, da muß auch ein Opfer gebracht werden, aber nur wegen der verletzten objectiven Heiligkeit des Gesetzes; ich modificire deshalb meine Erklärung S. 110 dahin, daß ich; „wissentlich und absichtlich begangene" — statt bloß „wissentlich" setze.

Ueber einige alte hebr. Druckschriften, von S. J. Halberstamm (1).

Im 6. Jahrgang von Steinschneider's „hebr. Bibliographie" (1863) Seite 11 habe ich einiger Schriften Erwähnung gethan, die sich in meinem Besitze befinden und die s. l. e. a. aber Constantinopel 1515 — 18 erschienen sind. Mit den dort von mir erwähnten Piecen sind noch ferner verbunden:

1. משפטי החרם והנדוי והנזיפה, enthaltend 9 unpaginirte Blätter. (Vrgl. Steinschneider's Catal. p. 1964). —

2. פי' הכתובה לרב ר' שמעון בר צמח ז"ל, mit 8 unpaginirten Blättern (Vrgl. ibid p. 2609) und endlich

3. פי' הגט, סדר נתינת הגט, סדר החליצה, גט חליצה, mit 12 unpaginirten Blättern (Vrgl. ibid.).

Nro. 1 und 3 sind anonym; nur wird Ersteres von Rabbi Joseph Karo in seinem Commentar „Bet Jeseph" zu „Tur Jore Dea" 334 unter dem Namen ס' הקונדרסין, Letzteres von demselben in Eben Ha-eser 129 unter der Benennung הקונדרסים angeführt. — Das פי' הגט in Nro. 3 hat jedoch Rabbi Simson Chinon zum Verfasser. Zu Ende desselben befinden sich die Worte עד כאן לשון מרש"ק זצ"ל. Die Wiener Hofbibliothek besitzt eine Handschrift dieses פי' הגט, welches die Aufschrift hat פי' לרבנו שמשון קינו תנצב"ה, und der Schlußsatz lautet also: סליק באור הגט אשר באר מה"רר שמשון קינון ז"ל. Die Handschrift beginnt zwar mit den Worten: בחמישי בשבת בי"ג שבט שנת ה"א וק"ז למנין שאנו מונין כאן

---

1) Mit einigen Anmerkungen von Steinschneider und D. Red.

בצוריך (2), während bei meinem gedruckten פי׳ הגט der Anfang lautet: בחמישי בשבת בי״ג תשרי ה״א וקצ״ט לב״ע למנין שאנו מנין כאן באנטובא (l. במנטובא). Letzteres ist jedoch bloß Aenderung des Copisten, wie dergleichen Aenderungen oft, besonders bei סדרי גטין von den Abschreibern vorgenommen worden sind. Vrgl. R. Salman Margulies (so schreibt sich diese Familie) (3) bei Benjakob (שה״ג II, 164) (4), wodurch auch ein Bedenken Asulai's (l. c. S. 13 = Bl. 5) erledigt wird (5). Erwähntes פי׳ הגט ist noch abgedruckt in den R. G. A. von מהר״י מינץ ומהר״ם פדובה Nro. 109 (Ed. Ven. S.

---

2) Dieselbe Wiener Handschrift enthält den סמ״ק מצורך (vrgl. Zunz, „Hebr. Bibl." 1858 S. 102 ff.); daß das Datum ein jüngeres sei, ist schon in meinem Catal. p. 2633 hervorgehoben, wo auch über eine von Wolf erwähnte Oppeh. Handschrift. Zunz weiset aus Ulrich nach, daß im Jahre 1347 ein Rabbiner Moses in Zürich gelebt, ohne das פי׳ הגט herbeizuziehen. Ueber die Daten der Scheidebriefe im סמ״ק vrgl. „Hebr. Bibl." 1863 S. 56. Steinschneider.

3) In polnischer Corruption des Wortes. Steinschneider.

4) Daselbst heißt es wörtlich: כבר השיג ע״ז הגאון מהרא״ז מרגליות בהסכמתו למחזור קרבן אהרן דפוס סלאוויטא תקפ״ג וכתב דמה שכתוב בטופסי גיטין ה״א ושבע הוא זמן המעתיק הספר שנדפס ממנו, woraus hervorgeht, daß die Copisten von Scheidebriefen sich in Bezug auf Ort und Zeit öfter Veränderungen erlaubten. D. Red.

5) Asulai s. v. ברק הבית macht aufmerksam auf das Formular eines Scheidesbriefes, der von Rabbi Moses Isserles (רמ״א) verfaßt ist (vrgl. Sch. Ar. Eben Ha-eser 154) und das Datum ה״א ש״מ trägt, während Isserles im Jahre של״ב oder של״ג gestorben ist. D. Red.

45 c) mit der Aufschrift זהו פי' הגט למה"ר שמשון זצ"ל, jedoch mit vielen Weglassungen und Zusätzen (6). — Ferner ist das פי' הגט aufgenommen, aber abgekürzt in מרדכי גטין zu שלטי הגבורים mit dem Anfange: עכ"ל לפי שיש בטופסי גטין, und schließt mit den Worten: מוהר"ר שמשון מקינון זצ"ל. — Auch das in meiner Sammlung gedruckte סדר נתינת הגט befindet sich daselbst zu Ende im Auszuge, anfangend: יען כי כתיבת הגט מפוזר ומפורד. — Der Verfasser des Letzteren wie des סדר החליצה ist aber kein anderer als Rabbi Simon Duran, wie dies Rabbi Moses Ibn Chabib bereits vermuthet hat; vgl. dessen גט פשוט Nro. 129 §. 97, wo es heißt: בא לידי ס' הקינדרס ולדעתי מחברו הוא הרשב"ץ. Schon lange vor ihm führt R. David Vital in seinem כתר תורה, Gebot 238 und 240, viele Stellen im Namen des רשב"ץ an, die sich sämmtlich in den mir vorliegenden anonymen סדר נתינת הגט und סדר החליצה vorfinden. — Zu Ende des Letztern befindet sich das Wörtchen תם; demnach gehört das darauf folgende גט חליצה nicht mehr zu den früheren Schriften, jedenfalls rührt es von einem späteren Abschreiber her; es beginnt mit den Worten: באחד בשבת בעשרים יום לירח ניסן שנת ה"א ומאתים ושלשים לב'ע למנין שאנו מונין כאן באנטובה (l. במנטובה) מתא דיתבא על נהר מינצו (Mincio), ומי לאגו (Lago) וכו'. — Diese Schriften (סדר החליצה und סדר נתינת הגט פי' הכתובה) des רשב"ץ, scheinen zu dessen spätesten zu gehören, da selbe in dem Verzeichniß der von ihm verfaßten Schriften nicht erwähnt sind. Aus dessen פי' הכתובה will ich hier eine Stelle hersetzen, wo er etwas von Rabbi Jehuda

---

6) In der Ed. Fürth, (פיורדא — תק"כו) S. 35 ff. ebenfalls mit Weglassungen, Zusätzen und Veränderungen.
D. Red.

Halevi anführt, was meines Wissens anderweitig nicht bekannt ist. Dieselbe lautet: וקנינן, שאלו לר' יהודה הלוי זצ"ל (7) מה הואיל זה הלשון והלא לשון עתיד הוא כמו ושמענו ועשינו שהוא כמו נעשה ונשמע וכו'. והשיב כי הפרש יש בין שהוא תחלת דבור בין שהוא באמצע דבור כי „ועשה בצלאל“ הוא"ו הוא וא"ו ההפוך אבל „מי פעל ועשה“ הוא וא"ו העטף נמשך להתחלת הדבור שהוא פעל עבר וכן וקנינא הוא נקשר עם אמר לנו פלוני וקנינא עבר עם עבר. — Den Verfasser des משפטי החרם, habe ich nicht ermitteln können. Es beginnt also: השער הא' לבאר שיש כח לבית דין לנדות ולהחרים וכו, und endigt: ונמצא בענינים אלו כמה דרכים וכמה סברות ובפרט להרא"ש ז"ל וכו' ואינו נראה לי ובררתי הדברים שנראו לי כמו שסייעוני מן השמים. Einen ähnlichrn Ton schlägt der Verfasser gegenüber dem ראב"ד an; er sagt: כתב הרא"בד . . . . ולדידי לא ניחא לי; er scheint also eine bedeutende Autorität gewesen zu sein. — Außer den Erwähnten werden noch angeführt: מר יהודאי, הרי"ף הר"ז, הרמב"ם, הרמ"בן, הרשב"א, הר"ן, רב ר' מנחם, הרב ר' חסדאי. — Derselbe Verfasser hat auch Novellen zu ערובין geschrieben; er sagt: וכבר כתבתי מה שנראה לי בסמ' עירובין. — Schließlich will ich noch eine Stelle anführen, die vielleicht zur Ermittelung des Autors beitragen wird; sie lautet also: וכאן דנתי אני באחר שהיה חשוד וכו' ואני כי יראתי ממכשול הקהל וכו' כי ירא שיבא הדבר לפני החצר. . . . — Ueber letzteren Ausdruck vgl. Luzzatto, עמק הבכא (Ed. Letteris 1852) S. 62 Anm. (8). Eine

---

7) Sollte יהודה nicht eine falsch aufgelöste Abbreviatur für יוסף (Ibn Migasch) sein? —
Steinschneider.

8) Luzzatto versteht mit Recht unter dem dortigen חצר die päpstliche Regierung (damals in Avignon), woraus aber noch nicht zu schließen ist, daß quäst. Verfasser unter päpstlicher Herrschaft lebte, da der Ausdruck חצר auch anderwärts auf „Regierung“ bezogen werden kann. D. Red.

der dort erwähnten Handschriften, סדורים כמנהג רומי, befindet sich jetzt in meinem Besitze. Ich bemerke noch, daß nach meinem Dafürhalten Chinon's פי' הגט von Rabbi Simon Doran selbst in sein קונדרס aufgenommen und an die Spitze des סדר נתינת הגט gestellt worden ist, und daher beide von einander im Drucke nicht getrennt sind (9).

Seckel Isaac Fränkel,

zum Theil nach Notizen des Herrn Dr. Eduard Kley, seines Schwiegersohnes,

von

F. L. Hoffmann. (*)

Der Vater Seckel Isaac Fränkel's war Isaac Monisch (dem Kaufmannstande angehörig), seine Mutter hieß Chaja (Hanchen); er wurde zu Parchim im Großhezogthume Mecklenburg-Schwerin am 14. (1) Januar 1765 geboren. Er verheiratete sich 1798 mit Frommet (Fanny), geborene Heckscher. Den Namen Fränkel scheint er, da sein Vater ihn nicht führte, in Uebereinstimmung mit seinen beiden, in Kopenhagen lebenden Brüdern an-

---

9) So ist denn die Angabe sämmtlicher Piecen von 2 und 3 unter Simon Duran im Catal. p. 2609 nach Catalogen schließlich als richtig erwiesen.

Steinschneider.

(*) Nachfolgender Artikel des bekannten Bibliographen in Hamburg ist uns durch Herrn Dr. M. Steinschneider zugesendet worden.

D. Red.

1) Bei dem Mangel an richtig geführten Kirchenbüchern

genommen zu haben. Nachdem Fränkel kurze Zeit Lehrer gewesen, fungirte er als Comptoirist in den hamburgischen Geschäftshäusern Goldschmidt und Jacob Hertz, später war er selbst etablirter Kaufmann. Er bekleidete viele Ehrenämter an den wohlthätigen Anstalten und Vereinen der hamburgischen Gemeinde, namentlich in dem neuen israelitischen Tempel (1817) und in der israelitischen Freischule (1815) (2), in deren Directionen er gleich bei ihrer Stiftung gewählt wurde. Er starb am 4. Juni 1835.

Fränkel hatte weder Anstalten besucht, noch besonders namhafte Lehrer gehabt, denen er seine Bildungselemente und Kenntnisse verdankte; er war im strengsten Sinne des Wortes Autodidakt; um so staunenswerther ist seine Kenntniß der neueren Sprachen: Französisch, Englisch, Italienisch; der alten: Lateinisch, Griechisch; der

---

(obenein nach jüdischem Kalender geführt), der sich unter den Israeliten, namentlich des vorigen Jahrhunderts, ergiebt, ist es sehr schwierig, das bürgerliche Datum zu ermitteln. So liegen auch über den Punkt der Geburt Fränkels zwei verschiedene Angaben vor. Die Obige ist nach seiner eigenen Aufzeichnung des jüdischen Kalenders; nach eingezogener Erkundigung in Parchim weicht die aus der dortigen Synagoge entnommene um 10 oder 11 Tage ab.

2) Die Schule ist Stiftungsschule und durch ein Kapital von B. A. Goldschmidt begründet. Michaelis 1864 zählte die Anstalt, die in schönster Blühte steht, 340 Schüler, von denen 175 Freischüler sind, 167 ein jährliches Schulgeld zwischen 30 und 100 Mark bezahlten. Die Schule besteht aus 9 Classen und hat einschließlich des Directors, Herrn Dr. Anton Rée, 12 Lehrer. Ihrem Unterrichtskreise nach ist sie eine mittlere Bürgerschule. Die Theilnahme am Religionsunterrichte seitens der Schüler hängt von der Bestimmung des Vaters ab.

orientalischen: Hebräisch (ausgezeichnet), Syrisch zum Theil auch Arabisch. Er veröffentlichte:

1) כתובים אחרונים הנודעים בשם אַפּוֹקְרִיפָא אשר לא נודעו לישראל מימי הכתבם עד היום הזה. ועתה העתיקם מלשון יָוָן לשפה עברית ויוציאם לאור יצחק זעקיל פרענקיל איש הַמּוֹנְיָא
שנת חק"ץ לפ"ק.

Hagiographa posteriora denominata Apocrypha, hactenus Israelitis ignota, nunc autem e textu graeco in linguam hebraicam convertit atque in lucem emisit Seckel Jsaac Fränkel. Lipsiae 1830. Apud Fridericum Fleischer.

Auf einem besondern Blatte folgt: „Die Apocryphen des alten Testaments. Nach dem griechischen Texte ins Hebräische übertragen von Seckel Isaac Fränkel." Gr. 8⁰. XX S. m. d. Tit. und 291 (292) S.

Mit Widmung an Gesenius, Dr. Ed. Kley, M. J. Breßlau, und lateinischer und deutscher Vorrede, in welcher Fränkel u. A. bemerkt, daß er das Buch Tobias nicht nach dem griechischen Texte, sondern nach der Vulgata übersetzt habe, indem jener in diesem Buche so weitschweifig, mit so vielen unnützen Wiederholungen und mit einem solchen Wortschwall überladen sei, daß auch die gelungenste Uebersetzung dieses Buches dem Leser widrig klingen müsse; wer die beiden Uebersetzungen des Fagius (Jena, 1542) und des Sebastian Münster (Basel 1542 und öfterer wiedergedruckt) kenne, welche in die Polyglotte aufgenommen, werde sich davon überzeugt haben. —

Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß Fränkel Verfasser der folgenden pseudonymen Schrift ist:

2) Bellorophon, oder der geschlagene Grattenauer nebst einer Dedication an den Teufel. Von S. J. Lefrank, Hamburg im September 1803. Bei Friedrich Hermann Nestler, 8⁰; m. d. Tit. 55 S.

Julius Fürst verzeichnet im ersten Theile seiner

„Bibliotheca judaica" S. 292, in dem Fränkel betreffenden, durch die vorliegende Notiz ergänzten Artikel die Titel zweier hebräischen poetischen kleinen Schriften desselben mit, nämlich:

3) חבלי המוניא וקנאת אל (3), Gedicht in Bezug auf das Verweilen der Franzosen in Hamburg von 1807 — 14. Altona, Sam. u. Je Bonn, 1815, 4°.

4) שירה חדשה, Lied für die Gemeinde zu Altona, als der Kronprinz von Dänemark mit seiner Gemahlin in Altona die Synagoge besuchte. Altona, o. T., 4°. — Weitere Auskunft über diese Gedichte war weder in Hamburg noch in Altona augenblicklich zu ermöglichen.

5) (Anonym) Der Wurm und der Wächter. Eine biblische Geschichte, aus dem Samaritanischen übersetzt. Jerusalem, gedruckt in diesem Jahr. 8°. m. d. T. 15 S.

Eine satirische Schrift gegen den Aufsatz „Ueber Albert Wurm, einen der ausgezeichnetsten Komiker unserer Zeit" in der Zeitschrift „Hamburgs Wächter", 1817, Gr. 8°, 3. bis 23. Stück; vgl. auch 29. Stück, und deren Herausgeber Dr. Carl Trummer.

6) Ordnung der öffentlichen Andacht für die Sabbathe und Festtage des ganzen Jahres. Nach dem Gebrauche des neuen Tempel-Vereins in Hamburg. Herausgegeben von J. S. Fränkel und M. J. Breslau. Hamburg. 5579 (1819). Auf Kosten der Herausgeber. 8°. M. d. Tit. X und 356 S., mit Signatur A — Z; dann folgen noch Seite 65* bis 108*, mit Signatur E* — K*.

7) Schutzschrift des zu Hamburg erschienenen israelitischen Gebetbuches für die Mitglieder des neuen Tempelvereins nebst einer Beleuchtung des Rabbinismus von Seckel Isaac Fränkel. Hamburg 1819, 8°. M. d. Tit. 46 S. — Gerichtet gegen „Dibere Haberith"

3) Nach Steinschneider's Mittheilung ist hier Catalog Michael Nr. 1264 zu vergleichen. D. Red.

(דברי הברית), oder Briefe der ausgezeichnetsten Rabbiner und Rabbiner-Collegien der vorzüglichsten Israelitischen Gemeinden Deutschlands, Polen (so!), und Italien (so!) über den in Hamburg von einigen Individuen der dasigen Israelitischen Gemeinde — gegen die Gesetze des Judenthums — errichteten „Neuen Tempel-Verein". Herausgegeben von den Rabbinern der Israelitischen Gemeinde zu Hamburg. Aus dem Hebräischen treu in's Deutsche übersetzt. Altona, gedruckt bei den Gebrüdern Bonn; 8°. Mit d. Tit. 4 unbez. und 91 bez. S. — Mit Vorwort „im September 1819" unterzeichnet: Baruch Meyer, Präsident des Rabbiner-Collegiums zu Hamburg; Jacob Meyer Jaffe, aus Berlin, Rabbiner zu Hamburg; Michael Israel Speyer, Rabbiner zu Hamburg. Das Original erschien gleichfalls zu Altona mit Vorrede im Monat Ijar 5579 (May 1819), nebst deutscher Übersetzung mit hebr. Lettern, mit Auslassung aller gelehrten Argumente, die auch in der mit deutschen Lettern gedruckten Uebersetzung weggelassen sind. —

Analekten.

I.

Unser geschätzter Mitarbeiter, Herr Oberrabbiner Dr. W. Landau in Dresden, ist zwar (wie er sich in seinem Briefe vom 18. Juli 1865 ausdrückt) mit unseren Anmerkungen zu seinem Aufsatze „Etwas über das rationelle Verfahren u. s. w." (vgl. S. 44 — 62 dieses Jahrg.) ganz einverstanden, aber nicht ganz mit Anmerk. 5, S. 49. — Seine Entgegnung hierauf lautet wörtlich also:

„Indem Sie die תו"ה שבכתב gleichsam als mnemotechnisches Mittel zu תורה שבע"פ ansehen, haben Sie jene

zu Gunsten dieser herabgedrückt und nicht mit Recht. Ich meine, תורה שבכתב verhält sich zu תורה שבע"פ wie כלל zu פרט. Es hat fast das Ansehen, nach Ihrer Erklärung, als wenn es deßhalb ist מותר ללמד בשכר תורה שבכתב, weil diese als minder heilig angesehen würde, indem sie doch nur „Mittel" ist. In Wahrheit aber ist תורה שבכתב eben so verboten ללמד בשכר, wie תורה שבע"פ, und רבי יוחנן erklärt nur, daß man nicht den Unterricht in dem Inhalt der Lehre bezahlt nimmt, sondern פסוק טעמים, die Kenntniß richtig abzutheilen, was mehr als etwas Technisches, von den Rabbinen gelehrt, nicht דאוריתא angesehen wird. Es würde z. B. nach ר' יוחנן verboten sein, Jemanden den Inhalt der תורה zu lehren, wenn dies etwa auswendig, ohne sich genau an Worte und פסוק טעמים zu halten, geschähe. In Wahrheit muß ich gestehen, daß der למוד בשכר bei תורה שבכתב nichts weiter, als eine Concession an die Nothwendigkeit zu sein scheint. Es fanden sich wohl Gelehrte, die בחנם an Erwachsenen תורה שבע"פ lehrten, aber nicht solche, die sich בחנם der Kinderlehre בתורה שבכתב unterzogen. Man fand daher den Ausweg von שכר שמור oder שכר פסוק טעמים." — Soweit die Replik. Wir könnten uns wohl mit dem bekannten Grundsatze „Irren ist menschlich" helfen und zu einer stylistischen Modification unserer Behauptung die Zuflucht nehmen; allein wir bedürfen dieser Schutzwand hier nicht, obgleich wir einerseits an die Unfehlbarkeit unseres Wissen niemals zu zweifeln vergessen, andererseits aber auch höchst wahrscheinlich wenig Bundesgenossen für unsere Anschauung hierin finden werden. Wir erwiedern daher auf obige Entgegnung Folgendes. Wir sind weit davon entfernt, die schriftliche Lehre zu Gunsten der mündlichen herabzudrücken; denn nach unserem Dafürhalten — und wir glauben hierin nicht zu irren — giebt (und gab) es im echten Judenthum nur eine einzige Lehre, die das

niedergeschriebene Gotteswort nnd die dazu von Gott selbst gegebene mündliche Erklärung umfaßt. Wir verstehen unter „Ueberlieferung" die Halacha im engeren Sinne (z. B. die פרושים מקובלים und die הל"מ), wovon die גזרות, תקנות, insbesondere die Agada ausgeschlossen werden müssen (vgl. Maimonides Vorrede zu סדר זרעים). Zwischen der תורה שבכתב und der eigentlichen תורה שבע"פ giebt es also keinen Gradunterschied (vgl. noch unsere Anm. 2 zu S. 22 d. Jahrg.). — Die Bemerkung über למוד כשכר in תורה שבכתב lassen wir übrigens als eine gute Ansicht gelten.

Da wir wahrscheinlich in einiger Zeit Gelegenheit haben werden, diesen Gegenstand ausführlicher zu behandeln, so begnügen wir uns hier mit diesen Andeutungen, die dem Sachkundigen einleuchten dürfen.

Rabb. Dr. Kobak.

II.

Wiesner in seinem Werkchen „der Bann in seiner geschichtlichen Entwickelung auf dem Boden des Judenthums" (Leipzig 1864) führt S. 21 an, daß man unter R. Jehuda ha-Nassi (sic) damit umging, den ausgezeichneten R. Meir mit dem Banne zu bestrafen und Bar kappara (!?) dagegen protestirte, indem er seinen Gefährten zurief: dazu werde ich meine Zustimmung nicht geben, bis ihr mir erklärt, wen und weßwegen man in den Bann thun darf. — Nun ist es wohl bekannt, daß dies unter R. Simon b. Gamaliel, des Vaters des R. Jehuda ha-Nassi, geschehen ist, und ist es unbegreiflich, wie der Verf. die Chronologie handhabt. Der Irrthum entstand aber aus Mangel an פסוק טעמים. In Talm. Jerusch. moëd Katon 3, 1 wird ein Vorgang zwischen בר קפרא und רבי erzählt (den Wiesner auch schief deutet), welcher also schließt: וידע דליה הוא מתמניא ביומוי, d. h.

Bar Kappara wußte nun, daß er unter R. Jehuda ha-Nassi (ביומוי) nicht zum Mitglied des hohen Rathes (זקן) ernannt sein werde; dann folgt: בקשו לנדות את ר"מ ואמר להן (ר"מ nämlich) איני שומע לכם וכו'. Herr Wiesner aber hat ביומוי בקשו zusammen gelesen und ביומוי auf בר קפרא bezogen!! Ist das nicht ein Curiosum?! — (*).

Rabb. Dr. W. Landau.

(*) Auffallend ist es, daß Frankel in דרכי המשנה S. 180 Anm. 1 auch ביומו בקשו zusammen gelesen hat, obgleich er selbst diesen Vorfall (בקשו לנדות את ר"מ) in die Zeit des R. Simon b. Gamaliel versetzt (vgl. a. a. O. und „Monatsschrift" 1855 S. 127 Anm.). Worauf soll sich nun das ביומו beziehen, da früher doch nur von R. Jehuda ha-Nassi die Rede ist? — Nach unserem Dafürhalten aber bezieht sich das אמר להן nicht auf R. Meir (da dieser ganze Satz איני שומע לכם u. s. w. in seinem Munde unpassend erscheint), sondern auf eine hier fehlende Persönlichkeit; auch kann אמר so viel als „Jemand aber sprach" heißen. Wir fügen noch hinzu, daß in den אגדות ירושלמי unter d. Tit. יפה מראה, Ed. Const. שמ"ז a. a. O. der Passus בקשו לנדות את ר"מ ganz fehlt und nach ביומו alsogleich בקשו לנדות את ר' לעזר folgt, woraus hervorgeht, daß בקשו לנדות את ר"מ mit dem vorherstehenden ביומו nicht im Zusammenhange ist.

D. Red.

Zur Literatur.

Von Dr. M. Steinschneider.

1.

Die Kunde der Literatur der Juden wird noch lange aus scheinbar entlegenen Quellen zu holen sein. Zu diesen gehören die Verzeichnisse verschiedener Handschriften. Eine Notiz über den 3. Band des Catalogs der orientalischen Handschriften in Leyden habe ich in der „Hebr. Bibliogr.“ 1865 S. 139 gegeben. Zu den dort hervorgehobenen Schriften von Juden gehört auch N. 1074 (p. 98) das Werk des Renngaten Samuel Ibn Abbas, der im Catalog nicht als Jude bezeichnet ist. In meinem Catalog p. 2441 ist noch aus Hagi Khalfa nachzutragen: 1. ein Werk über geschlechtlichen Umgang (Flügel scheint den Inhalt zu eng zu fassen), worin jedenfalls allerlei Populäres vorkam, und 2. vielleicht ein Gedicht über das Rechnen mit den Fingern. Diese Art des Rechnens kennt schon der streitige Verfasser des Comment. zu Jezira, wie ich im Artikel „Jüdische Literatur“ S. 422 Anm. 93 bemerkt habe; Jellinek (ב״ה״מ III S. XXII) findet dasselbe auch in einer Stelle der Hechalot. H. Kh. nennt den Autor des Gedichtes nur „Ibn al-Magrabi“, ein Name, der sich auf verschiedene Araber beziehen kann. Ich erwähne nur des Andalusiers Muhji-ed-Din J a h j a b e n M u h a m e d Ibn Abusch' Schuckr, Verfassers von astronomischen und astrologischen Schriften, Zeitgenossen des bekannten Bar Hebräus, der im Index zu H. Kh. an drei Stellen (2 mit gegenseitiger Verweisung) vorkömmt, nämlich N. 6442, 7954, und 9153; bei Sedillot (Tables astr. d' Oloug p. 153), im Leydner Catalog p. 48 und bei Wenrich im Index unter Jahja (Mohji-ed-Din p. 234 fehlt im Index), und in

dem zu besprechenden Münchener Catalog p. 383. Ich erwähne diesen, weil die, freilich sehr unzuverläßige bodl. H. S. des H. Kh. einem „Muhamed b. Jahja genannt Ibn Schemu'l" den Auszug aus der Arithmetik des Karkhi beilegt (Catal. p. 2441). Letztere selbst findet sich in der HS. Libri N. 698.

Anfangs dieses Monats (Juni) erhielt ich folgendes Werk:

„Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München beschrieben von Jos. Aumer u. s. w." 8. München 1866.

Auch mit dem Titel: „Catal. Codicum manu scriptorum Bibl. Reg. Monacensis. Tomi primi pars secunda". Der erste Theil soll nämlich, nach dem Vorbericht des Herrn Directors Halm (S. IV), meine Beschreibung der hebräischen Handschriften enthalten. — Welchen Aufschub die Veröffentlichung meiner Arbeit durch die verschiedenartigen Einflüße des ausgebrochenen Krieges erleiden möchte, läßt sich leider nicht absehen. Der vorliegende Band enthält nicht bloß arabische Schriften der Juden in arabischen Schriftzügen, sondern auch einige mit hebräischen Lettern, indem die Vertheilung nach Sprachen, als wichtigerem Criterium, vorgezogen worden. Dabei hat sich freilich erst kurz vor der Ausgabe der kleine Uebelstand herausgestellt, daß unter den hebräischen Handschriften sich noch eine, verhältnißmäßig bedeutende Anzahl arabischer Bände und Bestandtheile findet, über welche man aus dem Verzeichniße Lilienthals kein sicheres Urtheil hat. Nach meinem Auszuge aus demselben enthalten die Nummern (*) 13, 101, 104, 206, 243, 254,

---

*) Lilienthal überspringt die Ziffer 8, und übergeht die Handschriften 9 (דרשות אבן שועיב) und 16 (Pentateuch und Megillot); hierdurch bleiben seine Ziffern von 16 bis 133 um 1 zurück. Ich gebe seine Zahlen an.

300 302 den Kanon des Avicenna oder Theile desselben, 103 und 115 Medicinisches (mit corrumpirten Titeln oder Autornamen), 289 מאיצטגנינות von Alfarabi — in der That eine Combination von Irrthümern, deren Beleuchtung nicht hierhergehört, es ist kein Wort arabisch, und das Astrologische nicht von Alfarabi; — 113 und 122 Pentateuch und Psalmen von Saadia. Ich habe bis jetzt nur wenige dieser HSS. gesehen, und natürlich Manches gefunden, was den früheren Catalogisten entgangen ist. So findet sich in 243 ein arabischer Commentar über einen Theil des Kanon nach der eigenen Hand des Verfassers Salomo Ibn Jaisch, bei dessen Lebzeiten copirt von Joseph b. Abrabam Ibn Nahmias. Demnach sind auch die Citate aus [יע"ש] יעש בן in Cod. de Rossi 1036, und wohl auch Vat. Urb. 49 (Wolf I N. 1128) aus diesem arabischen Commentar geflossen, und gehören nicht dem Baruch b. Isak, wie ich im Catalog der Leydener HSS. (p. 154) vermuthete. Derselbe Band enthält auch die arabische Uebersetzung zweier Schriften Galens durch Honein ben Ishak. Wichtiger ist die Entdeckung, daß Cod. 309 das arabische Original des logischen Compendiums von Averroes enthält, wovon bisher nur die eine pariser Handschrift bekannt war. Die HS. ist alt, collationirt und sehr deutlich, sie nennt den Autor, und dient ebenfalls gegen die von Prantl (Gesch. d. Logik Band II) hingeworfene Behauptung, daß dieses Compendium (Epitome) unecht sei, u. A. Begriffsunterschiede aufstellte, welche der späteren jüdischen Philosophie angehören, wie figuratio und verificatio, (hebr. צור und אמות, arab. תצור und תצדיק), während diese Unterscheidung wenigstens seit Alfarabi durch die ganze arabische Logik geht, nur der Ausdruck von den lateinischen Uebersetzern in verschiedener Weise übersetzt worden. Auf die übrigen Bedenken Prantl's gegen die Echtheit der Epitome und der

logischen שאלות beseitige ich in einem kleinen, noch ungedruckten Excurse, und weise namentlich darauf hin, wie Averroes zuerst in größerer Abhängigkeit von Alfarabi gearbeitet, später zu einer mehr selbständigen Auffassung des Aristoteles gekommen. So dienen hier jüdische Quellen zur Entscheidung wichtiger Fragen auf dem Gebiete der arabischen Literatur und der mittelalterlichen Philosophie.— Auch Cod. 230 gehört hierher, in sofern die astronomischen Tafeln des Josef Ibn Wakkar (b. Isak b. Moses) mit den dazu gehörigen Canones in der ursprünglichen arabischen Abfassung vom Jahre 760 der Flucht (1357/8) vorangehen, und dann erst in der hebräischen Bearbeitung folgen, welche der Verf. 38 Jahre später unternahm (vgl. Ztschr. d. D. M. Gesellsch. XVIII 173).

Ich habe im Catalog der Leydener HSS. die beiden arabischen zuletzt beschrieben; die obigen Münchener werden in einem Nachtrage zu finden sein, welcher zur arabischen Abtheilung später folgen soll. In dem vorliegenden Cataloge ist nur N. 122 (Lilienthal 121, hier Nr. 236 S. 76) aufgenommen, und zwar nach Hanneberg's vor 25 Jahren erschienener Abhandlung, ohne die Ergänzungen und Berichtigungen welche aus den in meinem Catalog p. 2193 citirten Quellen zu holen waren. Die Einleitung zu Saadia's Psalmenübersetzung, welche keineswegs „Erbauung" zum Zwecke hat, ist schon von höherem Interesse als die erste exegetisch kritische Einleitung eines Juden, die sich überhaupt erhalten hat. — die Einleitung zu den Sprüchen, die ich in Oxford entdeckte und seit mehreren Jahren Hrn. Schröter in Breslau geliehen habe, ist wohl jünger; — ich habe daher einen meiner Zuhörer veranlaßt, sie abzuschreiben und zu bearbeiten. Wenn Ewald (Beiträge S. 5) die exegetischen Arbeiten Saadia's als eine „Neuerung" bezeichnet, mit der Bemerkung, daß er sich nirgends auf Vorgänger berufe: so spricht er doch hier (Bl.

11) die Hoffnung aus, daß der Leser, welcher seine Erklärung vom Standpunkt der Wissenschaft der Sprache aus beurtheile, die Vorzüge dieser Uebersetzung (תפסיר) vor der Anderer herausfinden werde. Daß es gerade Karäer sein sollten, die hier gemeint wären, dafür läßt sich kein hinreichendes Argument anführen (vgl. über die Uebersetzung des Honein und des Jahja Jüd. Liter. S. 412 Anm. 5) (¹). Doch mag ich mich hier nicht in eine allgemeine Streitfrage verlieren. Ich erwähne nur noch, daß in den ersten 4 Psalmen, welche am Schluß der Einleitung als Probe einer Erklärung der Psalmen in ihrem Zusammenhang gegeben werden, auch die Uebersetzung nicht ganz dieselbe ist, wie in dem Werke selbst.

Außerdem sind hier noch zwei neue Erwerbungen verzeichnet. Die eine N. 877 (S. 384) liegt mir vor, so daß ich im Stande bin, die kurze Beschreibung zu ergänzen. Die Schrift scheint magrebinisch; auf Bl. 1 dürfte der Name יהו״שע מרחום „Josua dessen sich (Gott) erbarme" den Besitzer bezeichnen. Die erste Schrift hat nur culturhistorisches Interesse; sie zeigt uns die Herrschaft des mit der Bibel in Verbindung gesetzten krassesten Aberglaubens aller Art, wie er im vorigen Jahrhundert (s. weiter unten) in der Gegend des Verfassers herrschte und wahrscheinlich noch jetzt herrscht. Es handelt sich um die Wissenschaft magischer Quadrate (אופאק, vgl. Hagi Kh. IV, 461, III, 570 N. 6976; Fleischer's Catalog der Leipziger Rathsbibliothek p. 419), aber auch geheim-

---

1) In der engl. Bearbeitung (Jew. Liter. p. 321) bemerke ich so eben zwei Fehler; für interpolated lies supposed, und für historian lies nestorian; ersteres ist ein Irrthum des Uebersetzers, der mir entgangen, letztere. ein Druckfehler. In der Vorrede der מוסרי הפילוסיפים spricht Honein davon, daß er aus dem Hebräischen übersetzt habe (Catal. p. 1046).

nißvoller Zeichen (Bl. 4 b), und s. g. Siegel, welche allerlei Wirkung haben sollen. Der Verf. heißt Jakob ברוכאל ben Israel ברוכאל, letzteres deutlich mehrmals; der Cat. substituirt ברוכיאל, was unhebräisch klingt, man findet in der Bibel ברכאל (Hiob 32, 2) und später ברכיאל בן קורבא (vgl. Cassel zu Cusari p. XXV, MS. Opp. 890 A. Fol., die Vorr. erwähnt Jakob Kohn im Nachwort zu תיקוני זהר 1557); vielleicht jedoch pseudonym (oder für ברכיה?). Es wird in dem Schriftchen auch auf Bibelstellen Bezug genommen, und mitten im Arabischen begegnen wir nicht nur einzelnen hebräischen Phrasen (wie z. B. ולהורדת השופע), sondern auch größeren Stellen (Bl. 14 ff. u. A. להסיר הקשור), wo vielleicht die Heiligkeit der Bibelstellen und angebliche Gottesnamen (u. A. שם המגן שהיה כתוב על מגן דוד) dem Verfasser auch zur heiligen Sprache geführt hat. Bei den Quadraten des Namens Salomo und Jakob (Bl. 5) wird als Autorität אלעאלם אלרוחאני אלשיך סלימאן אלגנדרי und das Datum Donnerstag 12. Sivan 5475 der Schöpfung (1715) angegben, woraus die Jugend des ganzen, von einer Hand geschriebenen Codex hervorgeht. Für die Abstrusität des ersten Schriftchens entschädigt uns das zweite, bei dessen Beschreibung der Catalog allzu kurz ist, wahrscheinlich wegen der falschen Voraussetzung, daß diese Abhandlung, über die Mittel, den geschlechtlichen Umgang betreffend, identisch sei mit dem hebr. übersetzten מאמר המשגל. Das ist jedoch nicht der Fall; es sind zwei verschiedene Gutachten über denselben, den hochgestellten Muslimen sehr nahe liegenden Gegenstand. Die hebräische Uebersetzung des einen liegt mir vor in meiner eigenhändigen Handschrift („Hebr. Bibliogr." 1861 S. 140) 6 Seiten umfassend und einer Copie, die mir Hr. Bibliothekar Perreau in Parma behufs eines Abdrucks zusandte, den ich gelegentlich bewirken werde. Der Schluß in den HSS. Wien

und Parma stimmt mit dem von mir in Oxford entdeckten Fragment des arabischen Originals; in meiner HS. fehlt der Schlußsatz. Der Anfragende, ein magerer schwacher Mann wünscht mehrere dietätische Vorschriften und leicht zu bereitende angenehme Mittel. Der Verf. citirt darin Avicenna und Ibn Zohr (ב"ז). Die arabische Abhandlung in München hat nach der Einleitung den Titel: סר אלאסראר ותדכרה אלאכיאר ומגרבאת אלאחראר und giebt in 19 Kapiteln die verschiedenen Arten von Mitteln an. Das Interessanteste daran ist, daß das Schriftchen an מלך אלמטפר סלטאן חמאה, also an den Herrscher von Hamat, Neffen Saladins (Jaki ed-Din Abu Said Omar b. Nur ed-Daula, genannt al-Melik el-Mudhaffir) gerichtet ist. Dieser, seit November 1186 in jener Würde, starb im October 1191 (s. Ibn Khallikan N. 512, oder vgl. Uebersetzung II, 391). Ein genaueres Datum wäre in Bezug auf die im Catal. p. 1867 angedeutete Epoche im Leben des Maimonides um 1190 zu wünschen. Bei Gelegenheit möchte ich auf die im Cod. 402 enthaltene Correspondenz des Wezirs el Fadhel, des Gönners des Maimonides, hinweisen, in welcher vielleicht Manches für Geschichte und Literatur der Juden zu finden sein dürfte.

Die HS. N. 936 (S. 421) enthält eine ganz neue Abschrift des Originals des כוזרי (vielleicht durch B. Goldberg an Quatermere gelangt?). — So weit über Handschriften in hebräischen Charakteren.

Von jüdischen Autoren rühren einige medicinische Handschriften in arabischer Schrift her, worunter das Buch der Nahrungsmittel von Isak b. Salomo Israeli N. 809 in meinem Catalog p. 1119 nachzutragen ist. In einer HS. der lat. Uebersetzung zu Casena (Mucciolo Catal. I. p. 82) ist des Verf. Namen zu Smeraldi Domini Benritedii verstümmelt! Israeli's Werk über Fieber

ist in N. 833 benutzt. N. 832 enthält das Destur des (Karäers) David und 833 die Pharmakopie des Kohen Atthar (vgl. „Hebr. Bibliogr." l. c.). In der Letzteren wird das Erstere mit verkürztem Titel und Autornamen citirt; der Leydener Catalog III, 258 bestreitet dies mit Unrecht und unterscheidet Ibn Bajjan als Verf. des Destur al-Maristani ([2]), dessen Sohn Ibn al-Modawwir (אלמדור), Vater des David sei. Ob Abu'l Bajjan בן אלמדור, genannt אלסדיד, welcher im Jahre 580 H., 83 Jahre alt, starb (Ibn Abi Oseibia bni Munk, Isr. Annalen III, 84; Hammer VII, 520 und 8106, Text und Anmerkung im Widerspruch!), der Vater des im J. 636 H. verst. David sei, bleibe dahingestellt, den angeblichen Großvater kennt Ibn Abi Oseibia nicht. Den Namen אלמדור trug auch ein jüdischer Dichter in Ronda (Spanien) Namens Elia; s. Makkari II, 355 des Textes (Gayangos I, 161, 439), wonach Hammer VI, 482 N. 6019 zu berichtigen ist. —

Unter den übrigen Handschriften erwähne ich eine arabische Uebersetzung der Genesis (N. 233), verfaßt im Jahre „7587" der Welt von נבא אלמרוי ben Ajjub Abu Jahja. „Auch der Copist war ein Jude." Der Name des Letzteren ist nicht angegeben; ob ersterer ein Jude war, ist mir sehr zweifelhaft. Das Jahr 7587 wäre auch nach äthiopischer Zeitrechnung, die 1747 Jahre mehr zählt (oder 1948 nach Abu Manschor, bei Hamza, s. Frankels Zeitschrift 1845 S. 326) noch heute nicht erreicht!

Jüdische Legenden enthält Cod. 886, nämlich f. 37 (S. 392) aus einem Werke des Ibn ol-Dschauzi, der im 12. Jahrh. lebte; das Werk, aber nicht der betreffende

---

2) מארסתן (Hospital, Irrenhaus) ist auch bei Benja. von Tudela zu finden, s. die Emendation Fleischers im Litbl. des Or. 1841 S. 475.

Abschnitt, ist auch bei Uri p. 86 N. 289 zu finden; im Index (S. 472) confundirt unser Catalog unsern Verfasser mit einem Enkel. In demselben Codex f. 128 (S. 394), über Og, knüpft an die jüdische Legende, s. die Nachweise in Frankels Zeitschrift 1845 S. 327; ebenso f. 181 (S. 395) über den Glauben Pharao's.

Für Geschichte und Literatur der Juden hebe ich noch folgende Nummern hervor; Cod. 440 — den ich vor Augen habe — enthält den Auszug aus dem historisch-biographischen Werke des צאעד (3), welcher nicht bloß im Br. Museum, sondern auch in Leyden sich findet aber diese beiden HSS. enthalten gerade nicht den letzten Abschnitt über die Juden, der in der Münchener HS. vorhanden ist, jedoch ebenfalls gekürzt. Der Abschreiber bemerkt nämlich, daß der Verfasser hier die ganze jüdische Kalenderrechnung aufgenommen habe. Es erweiset sich hierdurch die von mir längst vermuthete Identität des Verf. mit dem von Israeli angeführten Astronomen (Catal. p. 1114, vgl. Zeitschrift für Mathem. und Physik 1866 S. 243). Näheres muß einem andern Orte vorbehalten bleiben. — Daß Cod. 651 (S. 286) das Original der מוסרי הפילוסופים enthalte, habe ich so eben in der D. M. Zeitschr. d. J. S. 432 angedeutet. Wie Assemani Theile der Uebersetzung aufzählt, so finden wir hier das Detail des Originals; die Ueberschriften finden sich auch in hebr. HSS., z. B. München 43 (vgl. Hebr. Bibliogr. 1865 S. 68 und 86) und 243. Die Eintheilung in Pforten und Kapitel scheint von dem ersten Herausgeber herzurühren. Der Anfang der HS. entspricht I. Kap. 5 und scheint bis II 5 fortzugehen, dann folgt die

3) Fürst, Gesch. des Karäerthums II Anm. S. 5 Anm. 43 schreibt noch immer Zana'h; ein solcher Name existirt nicht!

[von Stern übersetzte (4)] Geschichte Alexanders, welche sehr wohl hierher paßt, in der hebr. Uebersetzung die 3. Pforte bildet. Hierauf II 6 ff., Kap. 13 im hebr. מוסרי הרומים, hier Hermes (הרמס), so daß durchgehends der Plur. ויאמרו zu ändern wäre! Die HS. ist älter als Harisi und würde durch die Benutzung derselben eine neue hebr. Ausgabe bedeutend gewinnen. Ich bemerke gelegentlich, daß I, 8 neben den, im Druck aus Censurrücksichten weggelassenen Christen, wirklich von den פתוחים (נקש) der Juden die Rede ist, wie ich aus einem Citat bei Ibn Abi Oseibia (Th. I, MS. Wetzstein Bl. 60) ersehe, gegen meinen früheren Zweifel (zur pseud. Lit. S. 50). — Zu S. 376 c. 853 „Emathios" in Jakob ben Machirs Vorw. zu seinem Almanach (HS. bei Uri 454, München 343 Bl. 202 b) lautet der Name Armaniuth: וכבר ראיתי זאת המלאכה כבר נעשית ע"י ארמניות (ארמניות) שהיה אחד מתלמידי תלמי המלך וכבר נפל בה השבוש באורך הזמנים (לאורך זמן) עד שלא יוכל אדם לקבל שום תועלת בה ובא אחריו כשש מאות שנה אסחק אלזרקאל הידוע בשביליה והוא היה בזמן ארבע מאות שנה לחשבון הישמעאלים ותקן וכו' וכו'. Hiernach lebte „Armaniut" im 5. Jahrh. und ist villeicht Ammonius, der nach Lalande (Index p. 882) um 500 die Sterne beobachtet haben soll?? —

Der „kleine Kanon" Cod. 808 (S. 356) ist nicht ein Compendium des großen, sondern das Schriftchen, dessen hebr. Uebersetzung in einer HS. irrthümlich עולם קטן überschrieben ist, und schon in Hebr. Bibliogr. 1863 S. 17 mit dem קאנון צגיר combinirt wird. Die dort erwähnte HS. ist von der Münchener Bibliothek erworben, jetzt Cod 417. Vielleicht ist auch das arabische Original mit hebr. Lettern in Cod. Vatican 3974? vgl. meinen Catalogus p. 1972.

---

4) Vgl. Hebr. Bibliogr. 1861 S. 92 und 265, wo ich auf II. 5 des Buches hingewiesen habe.

Die obigen Ergänzungen und kleinen Ausstellungen betreffen Gebiete, welche den Orientalisten gewöhnlich ferner liegen, und halte ich es für angemessen, ausdrücklich der Vorbemerkung (S. VIII) beizustimmen, daß der junge Verfasser durch die Compilation und theilweise selbstständige Abfassung des Catalogs sich würdig in die Literatur eingeführt. Zu den sehr bequemen Registern wäre noch ein solches über die Abschreiber und Besitzer der Handschriften hinzuzufügen.

Berlin 25. Juni 1866.

Notizen.

Vor Abschluß der letzten Hefte dieses Jahrgangs, deren Erscheinen durch die ungünstigen Zeitverhältnisse (Krieg, Krankheit) und durch mannigfache Umstände (Berufsgeschäfte, Störung im Druckorte u. dgl.) so sehr verzögert worden ist, finden wir uns veranlaßt, besonders hervorzuheben, daß wir unsere Zeitschrift von nun an in Semestralheften herausgeben werden. Die Tendenz bleibt dieselbe. Die erste Hälfte des nächsten Jahrg. wird, so Gott will, vor dem Neujahrsfeste 5628 (Mitte September 1867) erscheinen. Dies ist auch die Ursache, warum wir manche Dinge, die wir eingehender behandeln wollten, in diesen Zeilen nur kurz berühren, da wir nämlich selbe nicht verschieben möchten.

1 In Rußland (Warschau) erschien im Jahre 1866 (תרכ"ו) ein hebr. Werk u. d. T. Hamafteach (המפתח, der Schlüssel, 8). Der Verfasser (M. A. Schatzkes aus Karlin) hat sich die Aufgabe gestellt, in vielen

(199) Beispielen und einer ausfürhlichen Vorrede (12 Bl.) eine neue Methode zur Erklärung der talmudischen Agada zu liefern. Manches ist zutreffend oder wenigstens der Wahrheit annähernd; auch verfügt der Verf. über einen bedeutenden Fond rabbinischer Literatur und historischer Kenntnisse, mit deren Hilfe er einige Perlen aus dem reichen Schatze talmudischer Weisheit zu Tage fördert. Der Styl ist schön und correct; jedoch hat uns der allzu leichte (man kann sagen frivole) Ton an sehr vielen Stellen (besonders in der Vorrede) sehr unangenehm berührt. Wie es scheint, war dies auch die Ursache, daß (laut schriftlicher Mittheilung des gelehrten Antiquars J. Fischel in Halberstadt) der Verf. in Rußland mit dem Baume belegt und dessen Werk verbrannt worden ist. Denn in der That reproducirte der Verf. in Beziehung der Agada im Allgemeinen nur die Ansichten anerkannter Autoritäten, wie z. B. Saadia, Maimonides, Abravanel u. a. m. — Nur bei der Erklärung einzelner Stellen ist das Buch originell, aber auch manchmal zu originell, und fast überall ist es der leichtfertige Styl, der auf den ernsten Leser einen unliebsamen Eindruck machen muß. Der langathmige, hochtrabende und incorrecte Styl des deutschen Titelblattes hätte füglich wegbleiben dürfen.

2) Seit dem Jahre 1863 erscheint in Warschau u. d. T. Chochmat Israel (חכמת ישראל, die Weisheit Israels) eine Sammlung religionsphilosophischer Schriften der Juden vom Jahre 893 bis zum Jahre 1413 (von Saadia bis Albo).

Der Herausgeber, David Slucki (spr. Sluzki), hat seine Editionen (wie er auf dem Titelblatt sagt) nach Handschriften und älteren Ausgaben recensirt und mit Commentaren versehen. Bis jetzt sind bereits 5 Theile veröffentlicht worden. Zu dem u. d. T. רוח חן

bekannten Werke ist in dieser Ausgabe eine werthvolle Abhandlung von Abr. Firkowitsch (der trefflichen hebr. Zeitschrift הכרמל entnommen) beigegeben; das Buch באור מלות ההגיון ist durch den Commentar M. Cantino's bereichert wurden. Es ist bei diesen Editionen gegenüber den früheren (und mitunter noch anderen jetzigen) Produkten der slavischen Länder ein bedeutender Fortschritt sowohl in scientifischer Hinsicht, als auch was die äußere Ausstattung betrifft, nicht zu verkennen; allein bei allem Streben zum Bessern bleibt noch immer viel zu wünschen übrig. Die Censur bindet noch immer die Hände der Verf. und Drucker, und den jüdischen Schriftstellern in Rußland fehlen noch immer die rechten Mittel, um gründlich zu arbeiten. Daher die flüchtige Arbeit und die Menge Conjeckturen und Irrthümer. Herr Sluzki weiß vom hebr. Commentar אוצר נחמד zum Buche Kusari erst durch die Presburger Ausgabe (gr. 8 1860 Verl. Schlesinger), während er in der Ausgabe von Dr. David Cassel (Leipzig, 1853), die ihm doch vor Augen war, deutlich lesen konnte, daß der Commentar אוצר נחמד bereits in Wien im Jahre 1796 (4. bei Jos. Hrschanski) gedruckt worden, und ist es eine unverzeihliche Unbescheidenheit vom Herausgeber, daß er seine Edition als die vorzüglichste rühmt, obwohl er es nicht bestreiten kann, daß Cassel's Edition sowohl wegen der Vollständigkeit des Textes, als auch durch den trefflichen Commentar unleugbar den ersten Rang einnehmen muß. Gleich in der ersten Anmerkung eignet sich der Herausg. eine Bemerkung zu, die dem Muskato (im Commentar קול יהודה) gehört, und ist der Ausdruck חוץ מן הנוצרים gewiß nur mit Rücksicht auf die allzu rigorose Censur hineingeschoben worden, ohne heut zu Tage irgend welche Bedeutung zu haben. Es ist dies ein durchaus nicht zu entschuldigender Fehler der jetzigen jüdischen Editoren (wir müßen es,

bei dieser Gelegenheit besonders hervorheben), daß trotz der unbeschränkten Preßfreiheit auf literarischem Gebiet in Oesterreich die Censurlücken noch immer nicht ergänzt werden; wir halten diese Nachlässigkeit (oder soll dies ängstliche Furcht sein?) für eine arge Versündigung an der Literatur, welcher Vorwurf aber, beiläufig bemerkt, die Editoren in Rußland nicht treffen kann. Aber das hätte Herr Sluzki wohl thun können, daß er den Cassel'schen Commentar, der an Gediegenheit nicht übertroffen ist, für seine Landsleute (wenn auch mit Zusätzen) verarbeitet hätte. Das wäre ein großes Verdienst für die Literatur im Allgemeinen (da die Cassel'sche Ausg. im Buchhandel längst vergriffen ist), als auch für die russischen Juden insbesondere, da die genannte Edition dort gewiß nicht heimisch ist. Ob bei der quäst. Ausg. auf die Emendirung des corrumpirten Textes in Saadia's אמונות ודעות Rücksicht genommen wurde, sind wir jetzt nicht in der Lage zu beurtheilen.

3) Einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Kenntniß der rabbinischen Literatur lieferte der Verf. des כסף נבחר [R. B. L. Goitein s. A., Rabb. in Högyes (spr. Hedjes) in Ungarn], das uns in einer zweiten Auflage (Lemberg, 1865, 4., 3 Th.) vorliegt. Das Buch ist eine Art Reallexicon der Halacha mit besonderer Berücksichtigung der Decisoren, und enthält 160 Artikel. Das Werk ist Rabbinatscandidaten sehr zu empfehlen. Die erste Auflage erschien 1822 in Prag bei M. Landau bei Lebzeiten des Verfassers. Die äußere Ausstattung dieser Auflage ist minder befriedigend.

4) Mit großem Fleiß, kritischem Sinn und klarer Umsicht ist das jüngst erschienene Buch זכור לאברהם (Raschi-Commentar zum Pentateuch, Berlin 1866, 8. XX S., und 199 Bl., Selbstverlag des Editors) ausgearbeitet.

Der Herausgeber (A. Berliner), dem eminente Begabung und ernster Wille zur Seite stehen, hat sich die anzuerkennende Aufgabe gestellt, 1) den Raschi-Text nach Handschriften, älteren Ausgaben und anderen literarischen Quellen zu emendiren, 2) aus dem Raschi-Commentar zum bab. Talmud und aus anderen gediegenen Werken Erläuterungen zum Pentateuch-Commentar und 3) Quellennachweisung zu Raschi's-Commentar zu liefern. — Herr Berliner hat seine Aufgabe zu großer Zufriedenheit der Sachkenner gelöst. Freilich giebt es noch Manches (besonders 1 und 2 anlangend) zu berichtigen; allein der Werth dieses Werkes wird durch einzelne Verbesserungen keineswegs alterirt, da bei einer so umfassenden Arbeit etwaigen Irrthümern fast nicht aus dem Wege zu gehen ist. Genug, wir sind Herrn Berliner zu großem Dank verpflichtet, und werden wir, so Gott will, die Berichtigungen im nächsten Jahrg. bringen. — *) Die äußere Ausstattung ist sehr zufriedenstellend, da sie nicht nur schön sondern auch correct ist.

---

*) Nachdem diese Zeilen längst niedergeschrieben (Mitte Nov. 1866) und zur Presse befördert waren, fanden wir in Lehmann's „Israelit" 1867 Nr. 2 S. 34 drei Ausstellungen zu diesem trefflichen Werke, und verspricht der scharfsinnige Referent (Dr. Sg. Auerbach) noch einige Berichtigung zu liefern.

Zu der einzig richtigen (bei uns bereits notirten) Vocalisirung חלב (Raschi 5. B. M. 12, 15) haben wir zu bemerken, daß dies schon aus der Stelle selbst ersichtlich ist, indem das גיזה וחלב dem אכילה ע"י זביחה entgegengesetzt ist; mithin ist das Verbot von גיזה וחלב vor זביחה zu verstehen, woraus hervorgeht, daß nur חלב zu lesen ist. Die (bei uns auch bereits notirte) Corruptel וביאביעי (Raschi 4. B. M. 7,1) statt וברביעי ist nach

5) Die Predigten des Dr. A. Salvendi (Disttriks-Rabb. in Dürkheim, bayer. Rhein-Pfalz) haben auf uns einen sehr guten Eindruck gemacht. Wir haben uns mit der Predigten-Literatur nie ausführlich beschäftigt, und können daher an diese Arbeit keinen Gradmesser anlegen; allein wir müssen es hervorheben, daß uns fast alle Reden (11) in Bezug auf Inhalt und Form vollkommen befriedigt haben. Was uns besonders angenehm berührte, ist die treffliche Bearbeitung der tiefsiinnigen Aussprüche unserer Weisen (in Talmud und Midrasch) und die schlichte, ungekünstelte Darstellung ohne oratorischen Prunk. Die bescheidene Sprache des jugendlichen Verf. in der Vorrede hat uns wohl gethan, und muß dies nachdrücklichst betont werden, da viele junge Redner der Gegenwart leider mit geschmackloser Emphase und Selbstüberschätzung auftreten. Der Verf. verspricht im Nachwort eine zweite Sammlung.

Die äußere Ausstattung (Danzig, Verlag der Ziemssen'schen Buchhandlung) ist befriedigend, der Preis (1 Thlr.) angemessen.

6) Einen sehr werthvollen Beitrag zu Geschichte und Literatur des Judenthums lieferte uns der Verfasser (Dr. B. H. Auerbach, Rabb. der Synagogen-Gemeinde

---

meiner Ansich aus Midrasch R. z. St. (במדבר רבה פ׳ י״ב) entstanden. Dort heißt es: ותחת הזיה שניה צהיו צריכים הלוים להזות מפני שהיו כלם טמאי מתים במה שהרגו בעובדי העגל וכו׳ צוה המקום לגלחם במקום הזיה של יום שביעי. So oder ähnlich mußte es ursprünglich im ספרי (in der Editio Friedmann, Wien 1864, lautet die Stelle ganz wie in der Ausg. Sulzbach 5562: תחת הזיה שניה גלחו) gestanden haben, und hat wahrscheinlich die durch einen Unberufenen verkürzte Stelle zu diesem Irrthum (ובשביעי) Veranlassung gegeben

zu Halberstadt) der „Geschichte der israel. Gemeinde Halberstadt.“ — Der geistreiche und gelehrte Autor hat es uns fast unmöglich gemacht, das treffliche Buch (Halberstadt, 1866, Verlag von Hr. Meyer daselbst) eingehend zu besprechen, da einerseits das bloße Inhaltsverzeichniß nicht ausreichend genug ist, um die Leistungen des Verf. gehörig zu würdigen, andererseits aber müßte man das ganze Buch im Auszuge mittheilen. Wir glauben daher, unserer Referentenpflicht darauf zu beschränken, daß wir das gediegene Buch dem jüdischen Publikum angelegentlichst empfehlen.

Zu dem Briefe Salomon Dubno's (Beilage III S. 179 — 180) an Heidenheim, wo er gelegentlich seine Lossagung von der Theilname an der Mendelsohn'schen Pentateuch-Ausgabe und seinen Bruch mit den Jüngern Mendelsohn's, die öfter zu חלול השם Veranlassung gaben motivirt, war auch unsere Zeitschrift (hebr. Abth. Jahrg. ,III, S. 85 — 88) zu vergleichen, woraus (in dem a. a. O. abgedruckten Briefe vom 22 Elul 5540 = 1780) zu ersehen ist, daß Salomon Dubno schon in Berlin mit Mend. auf gespanntem Fuße lebte. Vrgl. Geiger in Zeitschr. d. D. m. Gesellsch.“ B. XIV S. 585 ff *). — die Darstellung des quäst. Werkes ist eine gelungene zu nennen, ein Namen-Register erleichtert das Nachsuchen.

7) Den Intressen unserer bedauernswerthen Glaubensbrüder im heiligen Lande widmet der gelehrte R. Hirsch Kalischer in Thorn seine ganze Aufmerksamkeit; er behandelt in seinem hebr. Werkchen דרישת ציון (auch in deutscher Sprache unter dems. Titel, Thorn 2895) den

---

*) Auf diesen Gegenstand kommt auch Geiger in seiner „Zeitschr. für Wissenschaft und Leben“ (Band IV, S. 309) zurrück.

Colonisationsplan mit Ausführlichkeit und fordert in einem Aufrufe (קול קורא) zur Theilnahme am Verein חברת ישוב א"י. Wir wünschen diesem edlen Streben die schnelle Verwirklichung, da die jetzigen Zustände der Juden in Palästina uns das Herz zusammenschnüren. Der Mißerfolg der bisherigen Projecte darf uns nicht abschrecken und das Toben der falschen Propheten soll uns nicht beirren. Wer Herz und Sinn hat für das Gute, wird einem Unternehmen, wodurch die Erstarkung des Judenthums erwirkt wird, seine Kräfte gewiß nicht entziehen, sondern vielmehr dazu beitragen, daß die Quellen des leiblichen und geistigen Elends, wo immer es sich vorfindet, verstopft werden. — Die Bemerkung des Herrn J Sander in Fr. a. M. (Lehmann's „Israelit" 1867, S. 20 — 21), daß die palästinensischen Colonisten „anstatt den Ackerbau zu cultiviren, die Anlage von Wiesen, verbunden mit Gartenbau und Viehzucht fördern sollen", verdient besonders beherzigt zu werden.

8) Von den תקנות חברת בחורים in Eisenstadt, (Halberstadt, 1866), deren Zweck es ist, Hilfsbedürftige Rabbinats-Candidaten während ihrer Studienzeit an der dortigen Jeschiba zu unterstützen, haben wir Notiz genommen, und wünschen mir dem Verein dauernden Bestand und reichliche Unterstützung. Die Spenden können geschickt werden an Dr. Hildesheimer Rabb. in Eisenstadt (Ungarn), dann an Dr. Z. Wolf in Pfungstadt (Hessen-Darmstadt), L. Löwenstein in Tauberbischofsheim (Baden) und an M. Salzberger in Alsó-Kubin (Ungarn). Die gute Sache empfiehlt sich selbst.

9) Unter dem Titel שומרי תורה gründete Herr J. Brill, Redacteur der hebr. Zeitschrift הלבנון in Paris (12 rue des Gravilliers) einen Verein zur Förderung der jüdischen Literatur. —

Der Herausgeber will nach und nach ediren: hand-

schriftliche Rga. (שו"ת), Decisionen (פסקים), Commentare zu Bibel und Talmud, Nowellen (חדושים). Rituales und Philosophisches, sowie andere Werke aus dem einschlägigen Gebiete, aus der Feder jüdischer Celebritäten der Vergangenheit. Die kostbaren Manuscripte der kaiserl. Bibliothek zu Paris, des „britisch Museum" zu London, der Bibliotheken von Oxfort, München, der Familienbibliothek von Günzburg, die dem Herausg. zu Gebote stehen, werden gewiß eine sehr große und nützliche Ausbeute zur Belehrung liefern. Da der Editor eine eigene hebr. Druckerei besitzt, so ist mit Zuversicht zu erwarten, daß die Ausgaben stets correct erscheinen werden. Dieser Verein wird den Editionen der Gesellschaft „Mekize Nirdamim" (חברת מקיצי נרדמים) — wie Herr Brill in einem Schreiben an uns ausdrücklich betont, und was wir auch billigen — keineswegs Concurrenz machen. Es wäre sogar förderlich, wenn beide Editoren (Rabb. Silbermann in Lyck und H. Brill) Hand in Hand gehen wollten. Jedenfalls verdient auch der im Entstehen begriffene Verein שומרי תורה unsere vollste Theilnahme und Unterstützung; besonders aber mögen die Reichen in Israel ihre hilfreiche Hand darbieten, daß die jüdische Literatur als nationales Gemeingut immer mehr in Schwung komme. Wir wünschen dem Unternehmen des Herrn Brill den besten Erfolg, und sind wir bereit, Pränumerationen an den Herausgeber zu übermitteln, wie wir es bereits bei dem Verein מקיצי נרדמים seit 2 Jahren thun.

10) Von den jüngst aufgetauchten jüdischen Wochenblättern sind zu nennen; I) die „Laubhütte", illustr Unterhaltungsblatt (wöchentich 2 Bögen, 4. Hamburg, Red.: Schönwalds Verlagshandlung) und II) „die Gegenwart", Berliner Wochenschrift für jüdische Angele-enheiten (wöchentlich 1 Bogen. 4. Berlin, Verl. von Julius Benzian, verantw. Red.: Carl Hirsch).

Wir erwarten, daß beide Blätter ihrer ausgesprochenen Tendenz, nach allen Seiten hin unparteiisch zu sein, treu bleiben werden.

11) Herr Joseph Kohn wird seine in Lemberg erschienene Wochenzeitung המבשר und הנשר nicht (wie es in Lehmann's „Israelit" 1866 S. 869 heißt) eingehen lassen, sondern sich von der Redaction zurrückziehen und sie in die Hände seines Sohnes David niederlegen, der das Blatt alle 14 Tage ausgeben wird. Hr. Jos. Kohn hat überhaupt darin gefehlt, daß er die Sache zu groß anlegte, politischen Leit- und localen Leidartikeln viel zu viel Platz einräumte und oft unbedeutende Dinge und kleinliche, nutzlose Polemik breitgetreten mitheilte. Hoffen wir, das der „Verkünder" nur in Kürze berichten und der „Adler" durch Jugendkraft sich verjüngen werde. Der Preis des Jahrg. 1867 ist: 3 fl. 50 kr. ö. W. —

12) In der Stadtbibliothek zu Nürnberg befindet sich eine handschriftliche Pentateuch-Ausgabe in Quart mit der Uebersetzung von Onkelos (תרגום אונקלום), wo die 3 Verse des Priestersegens (4. B. M. Kap. 6, 24 — 26) in Onkelos nicht übersetzt sind*), während in einer sich daselbst befindlichen handschriftl. Folio-Ausgabe desselben Werkes, wo die Uebers. der genaunten 3 Verse ganz so wie in unseren gedruckten Ausgaben sich vorfindet, eine Glosse von späterer!Hand zu lesen ist, die da lautet: התרגום הזה לא נמצא בשאר ספרים, wodurch unsere Frage über die Stelle in R. Jona zum Alfasi (Jescherun Jahrg. II, deutsche Abtheil. S. 124) erledigt wird. Vgl. noch Rapoport in Kerem Chemed, VI S. 217 — 18.) —

13) Unsere Ansicht über הלכה חמורך טרפין (Jesch. Jahrg

---

*) Als Abschreiber figurirt: Rabbi Samuel (im Jahre 1249) was bei Zunz „zur Gesch. und Liter." S. 207 zu ergänzen ist.

IV, d. Abth. S. 112) wird dadurch nicht entkräftet, daß חמור in der Mischna „baba mezia“ Absch. 6 auch fem. gebraucht wird (in Parchon's Lexicon heißt es sogar הלכה לה חמורך טרפון), da es jedenfalls befremden muß, warum R. Tarfon gerade mit seinem Esel die Zahlung leisten sollte.

14) Zu der Ansicht, daß Hillel's Behauptung אין להם משיח לישראל keineswegs die Regierung eines künftigen Messias beabsichtigt, sondern nur den christlichen Opponenten im 4. Jahrh. gegolten habe (vgl. oben S. 52 und Anm. 7), ist noch Frankel's Monatsschrift 1866 S. 43 Anm. 1 zu vergleichen, wo der Red. noch ausführt, daß Hillel's Ausspruch wahrscheinlich aus dem Zusammenhang gerissen und in etwas veränderter Gestalt nach Babylon gebracht, und daher mißverstanden wurde, worauf Frankel schon in seiner Monatsschrift 1852 S. 219 Anm. 4 hingewiesen.

15) Der rühmlichst bekannte Bibliograph Dr. F. L. Hoffmann in Hamburg machte uns Mittheilung von dem Probebogen eines bibliographisch genauen und ausführlichen Catalogs der reichhaltigen Sammlung (über 5000 Nrn.) hebräischer und jüdischer Bücher und Handschriften, nachgelassen vom Rabbiner Jacob Emdem (יעב"ץ), vom Oberrabb. M. J. Lewenstein in Paramaribo, und Anderen, welche gegen Ende 1867 öffentlich durch Herrn Frederik Muller (Herausgeber des Catalogs) versteigert werden sollen. Während nun der Verf. (Roest) in der (in Lehmanns „Israelit“ 1867 S. 19—20 auch abgedruckten) Vorrede u. A. Fürst's „Bibliotheca Judaica“ in mehrfacher Beziehung als fehlerhaft, unvollständig und daher als unzuverlässig erklärt (worin wir ihm vollkommen beipflichten), verweist H. Dr. F. L. Hoffmann auf Bibliotheca bibliographica, wo (S. 436) der Herausgeb. (Petzholdt)

über Fürst's Bibl. Jud., besonders über die letzten Theile ein günstigeres Urtheil ausgesprochen. Der in der Vorr. zum Catalog betonte Vorzug des Fürst'schen bibliogr. Werkes, daß es in deuscher Sprache abgefaßt ist, will uns nicht ganz einleuchten, da derlei Werke, für Fachmänner bestimmt, auf eine Darstellung Anspruch machen, die den Gelehrten verschiedener Nationalitäten zugänglich ist. — In diesem Catalog will der Herausgeber einen Beitrag zu einer vollständigen Bibl. Jud. liefern, und wird sich derselbe auf eine genaue aber kurzgefaß e Beschreibung beschränken. Die Anordnung des Catalogs ist (nach Angabe des genannten Dr. Hoffmann) folgende: 2 Abtheilungen Hebraica und Judaica; in jeder A: Druckwerke. B: Manuscripte. Abtheil. 1 alphabetisch nach den hebr. Titeln; Abtheil. 2 nach Fächern, mit jedesmaliger vorhergehender Angabe der Autoren geordnet. Dann 3 Register: a. der Autoren in alphabetischer Ordnung; b. aller hebr. Titel, und zwar sowohl der der Texte, als der der denselben beigedruckten Commentare; c. aller (auch der in Abth. 1 beschriebenen) nach den Fächern geordneten Werke. Herr F. L. Hoffmann schließt: „Wird der Catalog, wie nicht zu bezweifeln ist, dem Probebogen entsprechend veröffentlicht, so wird er nicht bloß jüdischen, sondern auch christlichen Gelehrten sehr willkommen sein und gewiß mit ungetheiltem Beifall aufgenomen werden. Ich hoffe später über denselben näher berichten zu können." —

Und somit schließen auch wir diese Zeilen mit dem Friedensgruß den Nahen und den Fernen;

שלום שלום לרחוק ולקרוב! —

Rabb. **Dr. Kobak.**

Errata.

Seite	Zeile	anstatt	lies
2	5 (unten)	Epoche	Epochen
6	1	Geistes	Geistes,
9	4	den	dem
15	11	dem	den
45	16	an	am
46	3	Folgendem	Folgenden
59	16	Verdächtige	Verdächtigen
76	4	hinzuweißen	hinzuweisen
103	8 (unten)	Ufteda	Ußeda
105	6	Herones	Herodes
113	6	das	der
165	6	Bei	bei
168	1	bei	in
,,	16	Oppeh.	Oppenh.
169	7 (unten)	רמב"ן,	רמב"ן
,,	8 (unten)	הנס פי'	סנס, פי'
170	9	המרס,	המרס
,,	13	änlichrn	ähnlichen
171	4	Doran	Duran
,,	7 (unten)	nach Catalogen	(nach Catalogen)
173	5 (unter)	Bellorophon	Bellerophon
174	7	Je	Je.
,,	10	T.	J.
177	9	ertlärt	erklärt
179	11	Renngaten	Renegaten
181	11	Kanon	Kanon,
,,	12	Jaisch,	Jaisch
,,	8 (unten)	aufstellte.	aufstelle,
,,	6 (unten)	צור	ציר
182	14	XVI I	XVIII,
,,	20	Hannebergs	Hanebergs
,,	13 (unten)	Berichtigungen	Berichtigungen,
,,	9 (unten)	exegetisch kritische	exegetisch-kritische
184	1	, und	und
,,	14	angebliche	angeblichen

Seite	Zeile	anstatt	lies
184	15	dem . . .	den
„	3 (unten)	und . . .	, und
185	12	Jaki . . .	Taki
„	15	vgl. . . .	engl.
„	14 (unten)	el Fadhel . .	el-Fadhel
186	10	bni . . .	bei
„	17	jos . . .	gos
„	8 (unten)	Manschor . .	Maascher
187	11	findet . .	findet;
188	3	hebr. . . .	Hebr.
„	6	Harist . . .	Charist
„	13	in . . .	; in
„	16	(ארמניות) . .	(ארמאניות)
„	3 (unten)	3974 . .	397,4

Inhalt.

Beilage: